
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04050 2064


TRANSFERRED
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

THÉODICÉE,

THÈSES DE MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE.


ST. MICHAEL'S COLLEGE

THÉODICÉE,

THÈSES

DE MÉTAPHYSIQUE CHRÉTIENNE,

PAR

A. H. H. DUPONT,

CHANOINE HONORAIRE DE LA CATHÉDRALE DE LIÉGE,
DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN PHILOSOPHIE,
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE.

Doceo quod didici, non a me ipso, id est, a praesumptione, pessimo praeceptore, sed ab illustribus Ecclesiae viris.
S. HIERONYMUS, *In Epitaphio Paulae*

LOUVAIN,
VEUVE CHARLES FONTEYN, IMPRIMEUR-ÉDITEUR,
RUE DE BRUXELLES, 6

1874.

APPROBATION

DE SA GRANDEUR MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE LIÉGE.

Ayant fait examiner le traité de Théodicée composé par Mr A. Dupont, chanoine honoraire de notre cathédrale et professeur de Philosophie et de Théologie dogmatique à l'Université de Louvain, et étant assuré que ce traité ne contient rien qui soit contraire à la foi ni aux mœurs, nous permettons à l'auteur de faire imprimer cet important travail, en se conformant à cette fin aux lois de l'Église et aux règlements de l'Université.

Nous joignons très volontiers nos félicitations aux éloges que nos examinateurs décernent à Monsieur le Professeur et à son œuvre. Ces respectables ecclésiastiques, bons juges en fait de doctrine et de méthode, s'accordent à reconnaître dans le traité de Mr Dupont l'exactitude et la profondeur de la doctrine et en même temps la brièveté et la lucidité de son exposition. L'auteur, parfaitement au courant de toutes les questions qui se sont produites et se produisent encore de nos jours sur le sujet qu'il traite, rencontre, expose et réfute avec toute l'habileté dialectique qui le distingue, toutes les erreurs, et les réfute brièvement et clairement. Nous n'hésitons point à recommander ce traité, non seulement aux élèves et aux professeurs de nos séminaires, mais encore à tout notre clergé.

Liége, le 12 juin, fête du Sacré Cœur de Jésus.

† THÉODORE, Évêque de Liége.

Opus quod inscribitur, *Théodicée, Thèses de Métaphysique chrétienne,* par A. Dupont, ex auctoritate Illustrissimi ac Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum Academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Datum Lovanii die 15 Junii 1874.

A. J. NAMÈCHE,
Rector Universitatis.

THÉODICÉE.

Thèse I.

La Théodicée est la science de Dieu, déduite des principes de la raison. Elle a pour objet : 1. l'existence de Dieu ; 2. son essence ; 3. ses attributs et ses opérations.

1. La Philosophie est la science des êtres connus par leurs causes premières. Or Dieu est la première cause de tout ce qui est, peut ou doit être. Il est le principe de toute vérité et de toute moralité ; le type de tout ordre, de toute beauté. Par conséquent la science de Dieu ou la Théodicée est la partie capitale de la Philosophie.

Cette science ne serait pas philosophique si elle ne s'appuyait pas sur les principes de la raison : cet élément de la définition la distingue de la Théologie révélée.

2. Comme toute science, la Théodicée pose deux questions : *An Deus sit* et *quid sit*. Nous traiterons d'abord de son existence, ensuite de son essence et de ses attributs.

Thèse II.

Quoique la Théodicée diffère essentiellement de la Théologie, elle n'en est pas complétement indépendante. Au contraire elle lui est subordonnée comme la raison est subordonnée à la foi.

1. Deux sciences, ayant la même (ou à peu près la même) matière diffèrent essentiellement lorsque leur principe ou leur objet formel diffère. Or la Théologie et la Théodicée étudient l'une et l'autre Dieu, mais la première aux lumières de la révélation, la seconde aux lumières de la raison. Elles diffèrent donc dans leur source, dans leur principe, dans leur sujet, dans leur fin.

Pour être distinctes, ces deux sciences ne sont nullement opposées, ayant toutes les deux le même Auteur.

2. La Théodicée est subordonnée à la Théologie *a*) parce qu'en général la raison est positivement et négativement subordonnée à la foi. *b*) parce que la Théodicée a besoin de la Théologie pour éviter les erreurs (témoin les doctrines païennes sur Dieu et le monde) et pour arriver à une science complète. *c*) parce que l'homme appelé à une fin surnaturelle a besoin de secours, que la raison ne saurait lui fournir.

Thèse III.

Cette subordination n'empêche en rien la liberté du philosophe, ni le progrès de la science.

1. Le philosophe chrétien a le grave devoir de rejeter toute conclusion contraire aux doctrines révélées, et de se servir des lumières de la foi pour modifier, compléter et corriger au besoin ses notions rationnelles.

Ce double devoir laisse intacte la liberté du philosophe qu'il préserve de l'erreur, et son indépendance qu'il garantit.

Enfin il lui laisse le droit de contrôle : parce que la raison peut examiner la possibilité, la crédibilité, les preuves historiques de la révélation ; l'existence de l'Église, les caractères de son origine divine, etc., toutes questions éminemment philosophiques.

2. Comment le rapport que nous venons d'établir pourrait-il entraver les progrès de la science, si la raison appuyée par la foi marche avec plus d'assurance dans le chemin de la vérité, tandis que séparée de la foi elle retombe dans les anciennes erreurs du paganisme?

Thèse IV.

L'existence de Dieu n'est pas une vérité d'une évidence immédiate qui n'a pas besoin d'être démontrée par le raisonnement.

Avant de prouver l'existence de Dieu nous posons deux questions préalables : cette existence *doit-elle* et *peut-elle* être démontrée ?

Nous répondons affirmativement, car une vérité est évidente *par elle-même* lorsque l'attribut appartient à l'essence du sujet ; elle est en même temps évidente *pour nous* lorsque nous connaissons l'essence du sujet et la signification de l'attribut.

Or quoique l'existence de Dieu soit évidente *en elle-même*, car Dieu est par son essence ; elle ne l'est pas pour nous avant la démonstration : parce que nous n'avons pas une connaissance immédiate de son essence. D'ailleurs les preuves, apportées par les Théologiens et les philosophes

dans tous les siècles démontrent assez qu'ils ont cru à la nécessité de la démonstration.

Tous les hommes interrogés sur cette existence répondent par des arguments ou par l'autorité, sans recourir jamais à l'évidence immédiate.

Thèse V.

Ce qu'on affirme de l'idée innée de Dieu ou de l'intuition immédiate de son existence ne repose sur aucun fondement solide.

1. On peut appeler l'idée de Dieu *innée* pour signifier que sa connaissance est naturelle, facile, spontanée ou bien pour indiquer qu'elle est indépendante de l'expérience, non acquise mais donnée par la conformation de l'intelligence.

Dans ce dernier sens nous repoussons les idées innées en général, parce que

a. L'hypothèse est contraire au témoignage de la conscience. *b*. Elle est inutile. *c*. Elle est opposée à la loi fondamentale de notre activité intellectuelle. *d*. Elle détruit la valeur objective de nos connaissances et *e*. elle est inintelligible.

2. L'Ontologisme prétend que nous avons une intuition immédiate de Dieu et que dans cette lumière nous connaissons l'absolu, le nécessaire.

Cette théorie *a*) n'est pas démontrée *b*) ni par le sens intime ni par le caractère des idées universelles. *c*) elle est contraire à la nature composée de l'homme. *d*) elle implique la vision de l'essence divine en elle-même. *e*) elle est opposée à l'expérience : en effet nos premières connaissances sont les plus simples, les plus certaines et les moins sujettes à l'erreur. *f*) elle conduit logiquement au panthéisme.

Thèse VI.

Voici les arguments principaux des défenseurs de l'Ontologisme et des Idées innées. 1. Les idées sont absolues, nécessaires, éternelles, tandis que notre faculté est relative, contingente. 2. Ces idées sont supérieures aux révolutions du temps et de l'espace, elles dirigent et corrigent l'esprit qui dépend d'elles. 3. Nous ne pouvons connaitre le fini sans le comparer avec l'idée de l'Infini. 4. Les idées absolues se résument dans l'idée de l'infini qui est immédiate parce que rien de fini ne représente l'infini.

Tous ces arguments ne résistent pas à un examen sérieux.

1. Le premier argument confond l'idée *subjective* (la modification de l'âme) avec l'idée *objective* (l'essence représentée). Les caractères de l'idée objective s'expliquent complétement par la nature de l'objet.

2. La même réponse s'applique au second argument. Les caractères des idées nous conduisent logiquement à l'existence d'un Ètre absolu, nécessaire, éternel, mais ils ne prouvent pas l'intuition de cet Ètre.

3. Pour connaitre le fini, il suffit de connaitre une réalité limitée, en la comparant avec une réalité plus parfaite. Il n'est pas nécessaire de la comparer avec la réalité infinie. L'idée du fini se forme par l'affirmation d'une réalité affectée de négation, celle de l'infini par la négation de toute limite.

4. Si rien de fini ne représente l'infini, comment l'acte fini de la vision immédiate peut-il représenter Dieu? comment le monde fini peut-il réfléchir les perfections de son Créateur?

Evidemment il n'est pas question d'une représentation complète, adéquate, ni d'une image matérielle reproduisant

l'Infini; nous parlons d'une représentation intellectuelle, analogique, ayant pour base la perfection finie dépouillée de ses imperfections.

Thèse VII.

L'idée de Dieu est acquise, médiate et analogique. A l'état direct, confus et rudimentaire, elle est due à la considération spontanée du monde; elle devient formelle et réflexe par le raisonnement, qui trouve sa matière dans les perfections limitées des créatures.

Cette thèse découle indirectement de la réfutation de l'Ontologisme et des idées innées; elle s'appuie directement sur la nature de l'homme, sur l'expérience, sur l'analyse des notions supra-sensibles et sur le langage universel. En effet :

1. Le mode de connaître suit la nature du sujet pensant. L'homme composé d'une substance spirituelle et matérielle n'atteint pas directement l'intelligible; l'objet immédiat de ses idées est le spirituel dans la matière, l'universel dans l'individu, l'absolu dans le relatif.

Notre intelligence passe de la puissance à l'acte : elle débutera par l'acte le plus imparfait, par la notion d'être en général.

2. L'expérience constate deux faits : *a)* le défaut ou l'altération d'un sens cause l'absence des idées correspondantes; *b)* la lésion des facultés organiques est généralement accompagnée du désordre des idées. Comment expliquer ces faits si l'esprit est indépendant des sens dans la formation de ses idées?

3. L'analyse des idées supra-sensibles révèle leur origine médiate et indirecte. C'est par analogie et négation que nous

concevons et expliquons le simple, l'immatériel, le nécessaire, le droit, le vrai, l'âme, Dieu et ses attributs, etc.

4. Les langues attestent la même origine. Les expressions appartenant à l'ordre supra-sensible sont figurées, métaphoriques, empruntées au monde sensible.

Thèse VIII.

Les Traditionalistes se trompent, lorsqu'ils tâchent d'établir l'impuissance physique de la raison à connaître Dieu sans révélation.

Après avoir établi que l'existence de Dieu doit être démontrée, on demande si cette démonstration est *possible* à la raison. Nous réfutons d'abord les Traditionalistes qui dérivent toute connaissance de Dieu de la révélation.

1. La foi est impossible sans la connaissance préalable de l'existence de Dieu.

2. Dans cette théorie, l'homme serait fatalement voué à l'erreur, parce qu'il est incapable de contrôler l'enseignement reçu.

3. Tout enseignement suppose déjà des idées formées par l'activité spontanée du sujet pensant.

4. La parole n'est pas une condition essentielle pour avoir des idées claires et distinctes.

5. Pour que l'esprit essentiellement actif entre en acte, il suffit que l'objet lui soit présenté par les facultés expérimentales.

6. L'Église a banni le Traditionalisme des écoles catholiques, et défini que la raison humaine est physiquement capable de connaître le vrai Dieu au moyen des créatures.

Les arguments des Traditionalistes tirés des faits positifs

et négatifs sont insuffisants à prouver la nécessité *physique* de l'enseignement.

Thèse IX.

Si nous défendons contre le Traditionalisme la puissance physique *de la raison à s'élever à la connaissance du vrai Dieu : nous défendons contre le Rationalisme, son impuissance* morale *à établir un système complet religieux et moral.*

Le Rationalisme confond la raison en elle-même avec la raison historique et contredit au témoignage évident des faits suivants :

1. Les premiers hommes ont clairement connu et publiquement professé les vérités essentielles de l'ordre religieux.
2. Au fur et à mesure que les générations se sont éloignées du foyer primitif, elles ont perdu la vérité religieuse, et la raison a été impuissante durant tout le temps du paganisme à la retrouver.
3. Les nations non chrétiennes ne sortent pas des ténèbres de l'idolâtrie.
4. Les philosophes qui repoussent les lumières de la foi retombent dans les anciennes erreurs.
5. La Philosophie s'est montrée incapable de ramener les peuples à la vérité.

Thèse X.

Kant en refusant à la raison théorique *la faculté de connaître Dieu et le supra-sensible, ne peut échapper aux contradictions du scepticisme. Sa raison* pratique *est une inconséquence du système.*

1. Sans entrer dans les détails du système, dont la discussion appartient à la Logique et à la Psychologie : il suffira de relever les contradictions qui suivent :

a) Kant examine avec une raison *douteuse* notre faculté de connaître.

b) Il veut démontrer par des idées dont il ignore la *valeur* que nos idées n'ont pas de valeur objective.

c) Pour démontrer que nous ne connaissons rien en *soi-même* il prétend avoir connu la raison en elle-même.

d) Si ces conclusions sont objectives, sa théorie est nulle ; si elles sont purement subjectives, elles n'ont aucune valeur scientifique.

e) Il affirme avec *certitude* que nous ne pouvons rien connaître avec certitude.

f) La valeur de nos idées est une vérité primitive indémontrable à cause de son évidence et dont on ne peut douter sans l'affirmer.

g) L'idée n'est pas, comme le suppose Kant, *ce* que nous connaissons directement, mais *ce par quoi* nous connaissons directement l'objet.

2. La raison théorique et la raison pratique sont une seule et même faculté considérée diversement. Comment l'une pourrait-elle être en contradiction avec l'autre? Comment concevoir ce dualisme dans la nature humaine?

La raison pratique s'appuie sur la raison théorique : si celle-ci doute de tout, la première doit rester éternellement stérile et impuissante.

Thèse XI.

L'opinion de Jacobi suivant laquelle nous connaissons Dieu non par la raison, mais par un sentiment instinctif et religieux, est insoutenable.

1. C'est une théorie sceptique supposant la raison incapable d'atteindre la vérité.

2. La vérité et l'erreur ne sont pas directement l'objet du sentiment.

3. Le sentiment relatif, changeant et subjectif, ne peut être le critère de l'absolu, de l'immuable et de la vérité objective.

4. Il y a certainement un sentiment religieux : mais il suppose les connaissances vraies et certaines de la raison théorique.

Thèse XII.

La démonstration de l'existence de Dieu nécessaire et possible n'est pas a priori ; *elle est* a posteriori *c'est à dire elle procède des effets à la cause.*

1. La logique nous apprend qu'une preuve *a priori* suppose deux conditions que le principe soit antérieur à la conclusion et dans l'ordre ontologique et dans l'ordre de notre connaissance. Ainsi de la cause connue nous inférons *a priori* son effet, de l'essence un attribut.

Or Dieu n'a pas de cause; son essence ne nous est connue qu'imparfaitement et après la preuve de son existence.

2. La raison est par conséquent obligée de procéder *a posteriori* c. à. d. conclure des effets à la cause et de concevoir les perfections de Dieu par analogie avec les perfections créées. Cette thèse sera confirmée par la critique des arguments *a priori*.

Thèse XIII.

L'argument dit ontologique proposé par S. Anselme, Descartes et Leibnitz passe sans raison de l'ordre idéal à l'ordre réel. Il

prouve toutefois deux choses : 1. *que l'Infini, s'il existe, existe nécessairement.* 2. *que l'intuition de son essence révèle immédiatement son existence nécessaire.*

1. De l'ordre idéal la Logique ne permet pas de passer à l'ordre réel avant d'avoir établi la valeur objective de l'idée.

Nous avons l'idée d'un être infini renfermant toutes les perfections; avant de conclure à son existence il est nécessaire de prouver que cette idée est objective.

Dans l'être infini l'essence est l'existence, mais comme nous ne percevons pas directement son essence, nous ne pouvons conclure directement à son existence; le concevoir comme formellement possible c. à. d. passant de la possibilité à l'existence ne serait pas concevoir l'infini; mais le concevoir comme existant nécessairement, *s'il existe*, n'est pas contradictoire : ce mode de concevoir découle de l'imperfection et des limites de notre faculté.

Quiconque analyse l'idée de l'infini comprend immédiatement, qu'on ne peut concevoir l'infini comme une essence à l'état de possibilité formelle qui demande l'existence, complément de sa perfection. Pareillement, on ne peut se représenter l'infini comme une existence contingente, qui doit sa réalisation à l'action d'une cause efficiente. Nous accordons qu'on conçoit l'infini en concevant une essence qui, *si elle existe*, existe par elle-même, en concevant une existence qui, *si elle est réelle*, est nécessairement en vertu de sa propre perfection, de son aséité. Mais la logique n'accordera jamais de conclure de ces prémisses, qu'on ne peut concevoir l'infini sans affirmer son existence réelle, et que l'affirmation hypothétique de son essence renferme la position de son existence.

Cette observation découvre l'équivoque de l'argument. On

répondra peut-être qu'une existence hypothétique répugne à l'infini, parce qu'il est plus parfait d'exister réellement que d'avoir une existence purement idéale. Cette objection repose sur une confusion d'idées qu'il suffira de démêler pour l'apprécier à sa juste valeur.

Il est en dehors de toute contestation qu'en affirmant positivement l'existence de l'être, notre intelligence pose une note de plus qu'en concevant simplement son essence. Ceci regarde notre connaissance subjective; la chose change quand on passe à l'objet; car il est faux que nous concevions deux êtres objectivement distincts en perfection, quand nous affirmons l'existence et quand, sans l'affirmer, nous la posons hypothétiquement dans notre intellect. Distinguons exactement les essences purement possibles, d'une essence nécessaire excluant toute possibilité. Les premières, en passant à l'existence, gagnent en perfection, et l'esprit conçoit une chose plus parfaite en concevant telle essence réalisée. Mais ce principe n'est nullement applicable à l'essence qu'on doit concevoir nécessaire dès qu'il est démontré qu'elle existe. Notre ignorance et l'imperfection de nos idées ne changent en rien la perfection réelle et objective de l'être. C'est là, comme on le voit, la fausse hypothèse qui fait illusion et cache le défaut de l'argument. On prétend que l'être est moins parfait en lui-même parce qu'une intelligence finie ignore qu'il est, ou plutôt parce qu'elle fait abstraction de son existence; ce qui revient à confondre deux ordres de choses entièrement distincts : l'ordre logique de nos idées avec l'ordre réel des existences.

Une essence infinie ne peut être représentée par un concept immédiat, propre et adéquat, sans que l'existence réelle y soit contenue. A cette condition, mais à cette condition seule, l'argument pourra être adopté. L'essence de Dieu étant

identique à son existence, il est clair qu'un concept la représentant telle qu'elle est, la représente existante. Si au contraire le concept est médiat, analogique et inadéquat, comme sont toutes nos idées du supra-sensible et du divin, aucune perfection conçue de cette manière ne pourra donner par simple analyse l'existence de l'infini. Cette propriété ou cette imperfection de nos concepts explique l'apparente anomalie qu'on trouve au fond de cette question. L'idée représente l'essence de l'objet : cette essence en Dieu est son existence ; comment refusez-vous de passer de l'idée à l'existence? La réponse est bien claire et bien simple : nous permettons le passage si vous démontrez que l'idée représente l'essence d'une manière adéquate, telle qu'elle est ; l'essence est identique à l'existence de Dieu, mais l'esprit ignore cette identité avant de savoir *a posteriori* que Dieu est. C'est la raison pour laquelle nous disons que la valeur de l'argument de saint Anselme dépend entièrement de la vérité de l'Ontologisme ou de la vision immédiate. Au lieu de considérer cette théorie comme capable de jeter quelque lumière sur les multiples phénomènes de la pensée, nous ne pouvons l'appeler qu'une illusion brillante, mais dangereuse. Il est donc naturel qu'avec le grand nombre des scolastiques nous rejetions cet argument et tous ceux qui s'appuient sur une connaissance immédiate de Dieu.

De même que la saine philosophie reconnaît les preuves tirées de l'existence d'un être contingent quelconque, elle admet la démonstration basée sur l'existence du concept de l'infini. Elle admet encore qu'en méditant sérieusement sur la valeur objective de ce concept, l'esprit est forcément conduit au fondement ontologique de cette idée. Seulement, elle doit repousser la preuve dite *a priori*, qui repose sur le concept représentatif de la divine essence. Car tous ceux qui

prônent ce mode de démonstration confondent des choses qu'un philosophe devrait toujours distinguer soigneusement. Ils confondent :

a) L'état objectif de l'essence infinie avec son état logique, l'essence en elle-même avec l'essence telle qu'elle est conçue par un esprit fini ;

b) Notre ignorance avec la négation de son existence ;

c) L'affirmation hypothétique de sa nature avec l'affirmation de l'existence ;

d) La perfection de notre connaissance subjective avec la perfection objective de l'essence connue ;

e) La connaissance d'un objet en supposant son existence avec la notion du même objet après l'affirmation de sa réalité physique.

f) Ils confondent enfin l'existence perfectionnant l'essence d'une chose finie avec l'existence identique à l'essence de l'être infini.

2. La seconde partie de la thèse découle de la première : pour concevoir l'Être le plus parfait il faut placer parmi ses éléments constitutifs l'existence nécessaire : s'il existe, il existe par lui-même.

Par conséquent celui qui a la vision de son essence ne peut pas ne pas voir son existence.

Thèse XIV.

La preuve tirée du fait de l'idée de l'infini, telle que la propose Descartes, n'est pas concluante.

Nous venons de voir qu'il est impossible de démontrer l'infini par l'*analyse* de notre concept. Mais que dire de la preuve tirée du fait, de la présence de l'idée? Descartes (*Phi-*

los. prima. Medit. III) la propose de la manière suivante : Nous avons l'idée de l'infini : or, ni le sujet pensant, ni le monde sensible ne peut être la cause de cette idée. Donc l'infini existe.

La majeure de l'argument repose sur cette fausse hypothèse, que notre idée de l'infini est immédiate, que nous le concevons tel qu'il est en lui-même.

Si l'on admet au contraire, comme la vérité le demande, une idée médiate, déduite, analogique, la mineure est évidemment fausse. L'argument ne conclut que dans la fausse théorie de l'Ontologisme. Il en est de même de la forme que lui donne l'éminent auteur de la *Théodicée : Études sur Dieu, la Création et la Providence,* M. A. de Margerie : « Puisque » l'idée d'infini est dans l'humanité, il faut lui demander d'ou » elle la tient. Elle ne l'a pas créée, elle ne l'a pas construite, elle n'en a rencontré le modèle ni en elle-même, » ni dans le monde, ni dans quelque réalité finie que ce » puisse être, elle ne l'a trouvée que dans un être qui est » réellement tout ce que cette idée représente en Dieu. » (p. 223.)

La preuve repose sur l'idée immédiate, qui est inacceptable. D'ailleurs il est faux que nous concevions le fini par la négation de l'infini ; que l'infini soit une idée positive dans son origine psychologique, quoiqu'en soi, il ne renferme aucune négation ; que nous arrivions à l'infini en multipliant et multipliant encore le fini par lui-même.

La présence subjective de l'idée de l'infini s'explique suffisamment par la négation des limites, qui affectent tout être contingent et fini.

Thèse XV.

Si nous repoussons toute preuve a priori *tirée de l'analyse ou de la présence de l'idée d'infini, nous croyons légitime la preuve* a posteriori *basée sur la présence ou la valeur objective de cette idée.*

1. La présence de l'idée d'infini est un fait et un effet contingent qui demande une cause suffisante. Cette cause ne peut être qu'une existence nécessaire, qu'on prouve facilement infinie.

2. L'idée d'infini est la base de toute intelligibilité, sans elle nos idées absolues, universelles, nécessaires n'ont plus d'explication. De même l'infini, s'il n'était pas réel, ne serait pas plus possible qu'un cercle carré : de sa possibilité objective on infère son existence réelle.

Mais n'oublions pas que nous ne le concevons pas tel qu'il est en lui-même : notre concept est analogique le représentant tel qu'il est *s'il existe* et par conséquent il ne contient pas l'existence réelle parmi ses éléments objectifs.

De ces observations il suit que la raison peut démontrer l'existence de l'infini par son intelligibilité objective ou sa possibilité.

Cette démonstration toutefois basée sur la valeur de nos concepts (qui sont postérieurs à l'infini) est à *posteriori,* essentiellement distincte de celle, qui prétend inférer l'existence de l'analyse du concept représentant l'infini non en lui-même, mais d'après notre manière de concevoir.

Thèse XVI.

Nous démontrons l'existence d'un Être supérieur, de qui le monde dépend, — par l'existence des êtres contingents (preuve métaphysique); par l'ordre admirable de l'univers (preuve physique); et par la foi du genre humain (preuve morale).

Avant d'entamer la discussion, nous donnons une définition *nominale* de Dieu, que le Traité devra montrer réelle et développer ultérieurement. C'est l'idée, que tous les peuples ont de Dieu et que les athées mêmes ne peuvent récuser.

Nous apportons trois preuves sans rejeter les autres qu'on peut tirer de la possibilité, de la loi morale, de l'histoire du genre humain, etc. Nous préférons celles, qui se distinguent en même temps par leur efficacité et leur simplicité.

Il est inutile de discuter sur les noms que les arguments portent : il suffira d'observer que l'argument *métaphysique* s'appuie sur l'imperfection des êtres, résultant de leur contingence et de leur essence limitée; tandis que l'argument *physique* repose sur les perfections des créatures, exigeant une cause proportionnée. L'argument *moral* a pour base les phénomènes de la vie morale.

Thèse XVII.

Les trois preuves supposent toutes le principe de causalité, dont nous avons démontré en Ontologie le caractère analytique, objectif et certain.

En renvoyant à l'Ontologie pour la discussion complète du principe nous analysons ici le concept d'un effet.

Un effet, ou *un être qui commence à exister*, est un être encore non-existant qui de la possibilité passe à l'existence.

Ce passage de la non-existence à l'existence ne se conçoit pas en concevant la seule possibilité, ni la seule réalité : il implique la notion d'une essence subissant un changement, une détermination par laquelle elle devient ce qu'elle n'était pas, et par conséquent il implique l'idée d'un être, principe et raison de cette détermination. Ce principe d'action ne peut être le néant, ni l'essence possible, ni l'essence réalisée. Il est distinct de l'être dont il est la cause efficiente. L'analyse d'un être qui commence à exister, conduit à la notion d'une cause productrice.

Le principe est analytique et par conséquent universel, évident et absolument certain. Les idées, qui le composent, dépendent de l'expérience, mais sa vérité intrinsèque découle de la loi des essences, connue par l'analyse des concepts.

Thèse XVIII.

Comme il répugne que tout ce qui existe soit produit et contingent, la raison conclut logiquement de l'existence du contingent à l'existence d'un être non-produit et nécessaire.

Un être commençant à exister demande une cause suffisante. Quelle est-elle? Ce n'est pas celle qui suppose une autre dont elle reçoive sa force d'agir, ni une série, même en l'admettant infinie, de causes contingentes, c'est à dire insuffisantes elles-mêmes à exister et à agir. (La collection ne change pas la nature des êtres contingents). Il faut arriver à un être se suffisant à lui-même, n'exigeant pas de cause, et cause lui-même de toute la série des existences contingentes.

Or tout ce qui existe, a la raison de son existence en soi-

même ou dans un autre; de plus il est manifeste par la limitation et l'imperfection de l'esprit et de ses objets que l'esprit et le monde sont contingents.

De ces prémisses nous inférons les conclusions suivantes :

1. Si quelque chose existe, c'est un être existant par lui-même, sans cause, *a se*, Dieu; ou un être contingent ayant la cause suffisante de son existence dans l'être non-produit.

2. Si quelque chose existe, il existe certainement un Dieu.

3. S'il n'existe pas d'être nécessaire, il ne peut exister d'être contingent.

4. En dehors du monde, il existe un Être nécessaire, cause efficiente des substances contingentes que comprend l'univers.

Corollaire. — 1° Comme il y a dans la série des êtres contingents, des substances simples produites par création, qui dépasse les forces de toute cause créée, 2° comme l'origine des substances matérielles, produites par des transformations diverses de la première, ne s'expliquent que d'une manière inadéquate et incomplète par la cause contingente; comme 3° la première substance matérielle ne peut être l'effet d'une cause seconde, enfin comme 4° dans toute la série des causes contingentes produisant des modifications accidentelles de la substance, autant il y a des causes, autant il y a des termes insuffisants par eux-mêmes et exigeant une cause supérieure; — nous concluons :

1. Qu'il y a dans le monde des effets, dont l'être contingent ne peut nullement être cause.

2. Que l'être contingent n'est qu'une cause incomplétement suffisante des transformations accidentelles que subissent les substances.

Chaque être contingent en particulier et tous ensemble ne

sont cause suffisante de leurs effets que par une cause première distincte d'eux.

3. Qu'il n'y a dans le monde contingent que des causes inadéquates.

Corollaire II. — Inutile de démontrer longuement qu'il est absurde d'opposer à l'argument métaphysique la possibilité d'une série infinie d'êtres contingents, indépendants de l'être nécessaire.

Cette hypothèse, soit qu'elle admette autant de séries infinies qu'il y a des êtres produits, soit qu'elle affirme une seule série, dans laquelle l'espèce inférieure produit en se développant les espèces supérieures, est doublement absurde. 1. Elle admet un nombre *actu* infini et croissant sans cesse. 2. Elle accorde l'existence par elle-même à une série, dont le nombre infini de termes est insuffisant à exister, ce qui revient à accorder la vue à une collection infinie d'aveugles.

Si aucun des termes de la série n'est *par lui-même* capable d'exister, comment la collection le serait-elle sans cause en dehors de la série?

Thèse XIX.

On objecte en vain contre la preuve métaphysique que l'idée du contingent suppose l'idée du nécessaire; que par des êtres non-nécessaires il est impossible de démontrer le nécessaire; qu'un effet fini ne peut révéler l'existence d'une cause infinie.

1. Les idées du contingent et du nécessaire sont simultanées, mais nous connaissons l'existence *de l'Être nécessaire* au moyen des êtres contingents.

Nous accordons même que l'idée négative du contingent

suppose l'idée de nécessité, mais autre chose est l'idée d'une *nécessité* que nous fournit par exemple le principe de contradiction; autre chose est la notion de l'*Être absolument nécessaire,* Dieu.

2. Tout argument suppose des prémisses nécessaires d'une manière absolue ou hypothétique. Or quoique les êtres ne soient pas nécessaires en eux-mêmes, la proposition qui affirme leur existence, est une proposition hypothétiquement nécessaire. Elle conduit à une conclusion de même nature affirmant l'existence absolument nécessaire de Dieu.

3. Un effet fini révèle l'existence d'une cause infinie en soi : il ne révèle pas directement son infinité à moins qu'il ne soit produit par création.

La preuve métaphysique ne prouve pas *directement* l'existence d'un Être infini ; aussi cela n'est-il pas requis; il suffit pour le moment d'avoir établi l'existence d'un Être nécessaire dont le monde dépend ; plus tard en traitant la question *quid sit* nous examinerons s'il est fini ou infini. D'ailleurs si l'on considère que parmi les êtres contingents, les substances simples doivent leur origine à la création, on pourrait conclure directement à une cause dont la puissance est infinie.

Thèse XX.

L'ordre admirable de l'univers conduit la raison à l'existence d'une Intelligence supérieure, unique, indépendante des êtres ordonnés, exerçant sa puissance sur la matière et les esprits, disposant souverainement de l'homme et de toutes choses, la sagesse et la bonté mêmes.

L'ordre ou la disposition de plusieurs êtres suivant une ou plusieurs relations est multiple : il appartient aux substances

et à leurs opérations, qui peuvent être disposées d'après le rapport d'identité, de proportion, de cause et d'effet, de moyen et de fin; de là l'ordre statique, dynamique, symétrique, harmonique et final.

L'ordre, comme tout être contingent, demande une cause suffisante c'est à dire intelligente, car l'ordre ou le rapport entre deux ou plusieurs êtres est quelque chose que l'esprit seul saisit. De l'ordre on conclut logiquement à l'existence d'une cause ordonnatrice, c'est à dire intelligente et proportionnée. Or si l'ordre est tel, que sa connaissance parfaite dépasse pour ainsi dire les forces de tout esprit créé, que dire de la cause qui l'a conçu et réalisé? elle sera souverainement intelligente, puissante et sage.

Il ne répugne pas que des substances soient *accidentellement* ordonnées; (l'ordre ne sera cependant jamais constant et uniforme) mais il répugne qu'il y ait de l'ordre sans cause au moins médiate; il répugne encore que la constance des espèces et des genres, la disposition des substances matérielles, les lois physiques et le cours des causes secondes soient attribués aux seules forces de la matière : l'ordre statique et dynamique demande une cause immédiate; et comme il révèle une sagesse infinie, il est inexplicable sans une intelligence souveraine, distincte des êtres ordonnés.

Ajoutons que la perfection du monde, résultant de l'ordre, témoigne de la plus grande sagesse, d'une puissance et d'une bonté inépuisable, de la plus grande unité dans la variété; qu'elle comprend la matière et les esprits et leurs lois respectives.

De même que de l'imperfection et des limites des êtres, nous avons conclu à une cause nécessaire et absolue; nous devons inférer de leurs perfections que la cause est sage, puissante, bonne, unique, distincte du monde, gouver-

nant toutes choses; telle que l'homme lui doive un culte, du respect, de la crainte et de l'amour.

Thèse XXI.

Pour mieux apprécier la force de l'argument il suffit de considérer les éléments de l'ordre : d'un côté des forces inconscientes, toujours en lutte entre elles, travaillant à réaliser les fins les plus diverses, obéissant à des lois constantes, des êtres contingents toujours en voie de formation et de dissolution : de l'autre ces mêmes êtres constituant un monde où se manifestent une appropriation, un concert, une permanence de lois, une perfection dans le dernier détail et une harmonie dans le plus vaste ensemble, qui dépassent à jamais toutes les conquêtes de la science et tous les rêves de l'imagination.

Voyez cette preuve éloquemment développée par M. De Margerie dans sa *Théodicée*, v. I, p. 187.

Thèse XXII.

L'idée même d'ordre et de loi exclut l'idée de hasard et de force aveugle; par conséquent la raison écarte avec dédain l'hypothèse matérialiste, expliquant par le hasard la formation et l'ordre de l'univers.

Le système d'Épicure est trop absurde pour exiger une réfutation détaillée : nous signalons quelques absurdités palpables :

a) L'espace vide réel et infini;

b) des atomes nonproduits,

c) infinis en nombre,

d) une infinité d'atomes et le vide,

e) des atômes et le mouvement éternels,

f) le mouvement essentiel,

g) la figure, la grandeur, la distance des atomes sans aucune cause,

h) l'ordre du monde, résultat du hasard.

Quelle est la cause de la disposition primitive des atomes, de leur mouvement, de leur organisme, des lois qui gouvernent leur développement? Il ne suffit pas de recourir aux forces de la matière, à moins qu'elles ne soient constituées, déterminées et dirigées par un Dieu tout-puissant, le Dieu Providence.

Thèse XXIII.

L'argument physique n'est pas incomplet et insuffisant parce qu'il n'établit pas directement l'existence du vrai Dieu unique, infini et créateur.

L'argument pour être légitime doit démontrer Dieu sous le concept vulgaire et commun d'un Être supérieur, de qui l'homme et le monde dépendent.

Il ne prouve pas directement, nous l'accordons, la perfection infinie du Créateur ; nous ajoutons cependant les observations suivantes : 1° Quoique chaque terme que comprend la perfection et l'ordre de l'univers n'exige pas directement une cause suprême et infinie, cependant comme 2° ces termes dépendants d'une cause finie, doivent être ramenés en dernière analyse à une cause infinie et comme 3° plusieurs effets exigent directement l'action de la cause infinie (telles que les substances simples, la matière première, les lois im-

posées aux esprits, les forces et les lois physiques et leur cours), il est logique de conclure :

I. Que l'ordre du monde et sa perfection nous conduisent à l'existence non-seulement d'un Être superieur, mais de l'être suprême et infini.

II. Que les êtres, recevant leur existence d'une cause finie prouvent au moins indirectement l'existence de l'Infini, cause première.

Corollaire. — L'ordre du monde créé, quoique fini et limité a exigé une puissance infinie dans sa cause, supérieure à tout esprit créé.

Cette cause a dû concevoir un ordre constant et comprenant tous les temps, et par conséquent elle a dû concevoir les actions futures des *causes libres*. Or cette prévision ne peut appartenir qu'à l'Intelligence infinie, seule capable de connaître avec certitude, ce que l'agent libre fera dans toutes les circonstances où il peut se trouver.

Thèse XXIV.

La foi universelle et constante du genre humain, ou la voix de la saine raison proclame l'existence d'une divinité avec une évidence décisive contre les athées.

Le fait universel et constant que suppose la thèse est prouvé abondamment par les historiens, les philosophes, les poëtes, les chants populaires, les traditions, les mythologies, les temples, les monuments, les statues, les tableaux, les autels, les langues, etc., de tous les peuples, de tous les temps.

Ce consentement universel ne peut être faux parce qu'il n'y a aucune cause d'erreur qui ait pu le produire. L'action de la volonté, obéissant aux suggestions de la passion — la grande source des erreurs — aurait produit un résultat contraire.

Si donc le jugement est faux, il en faudrait chercher la cause dans l'intelligence même c'est à dire donner raison aux sceptiques.

En effet si la raison laissée à elle-même et ne subissant aucune influence de la volonté, tombe dans l'erreur, on ne peut dire qu'elle est faite pour la vérité; elle n'aura plus aucun moyen de distinguer le vrai du faux et d'arriver à une connaissance certaine.

Considérons encore les obstacles et les difficultés, que cette vérité a dû surmonter pour s'enraciner dans la conscience du genre humain : *a*) les passions, *b*) la barbarie, *c*) la corruption des mœurs étouffant les lumières de l'intelligence, *d*) les sophismes populaires, *e*) les absurdités du polythéisme, *f*) les efforts des athées, etc.

Ne faut-il pas que la vérité brille d'une évidence extraordinaire pour s'emparer des intelligences à travers tant de ténèbres et d'obstacles? Comment une conviction, basée sur l'ignorance et sur le préjugé, pourrait-elle résister pendant des siècles aux attaques intéressées de l'orgueil et de la volupté?

Thèse XXV.

Toutes les causes, qui faussent ordinairement le jugement des hommes, sont sans effet dans cette matière. Aussi est-il absurde de vouloir expliquer la foi du genre humain par les préjugés de

l'éducation, par l'influence des législateurs, par la crainte ou l'ignorance.

« Quiconque admettra l'objectivité de la raison et l'unité de la vérité, tirera immédiatement de ces deux principes la conclusion suivante: Quand l'esprit humain affirme quelque chose avec une persévérance invincible, quand sur des questions qui le concernent et sont de sa compétence, il se prononce avec une conviction unanime, quand cette unanimité est rendue plus frappante encore par la diversité même des erreurs qui y ont été surajoutées, quand elle résiste à toutes les influences morales qui ne cessent de conspirer contre elle, cette conviction est nécessairement vraie à moins qu'on ne puisse la rapporter à une cause d'erreur agissant sur les esprits d'une manière continue et identique, et qu'on ne montre à côté du mal le remède, c. à. d. le moyen de rendre ces illusions inoffensives en les expliquant et en les corrigeant par la réflexion? »

Il s'agit dans notre question d'un fait constant et universel; il faut assigner une cause d'erreur constante et universelle. Or les causes énumérées par les athées sont intermittentes, particulières et par conséquent insuffisantes à expliquer le phénomène. Qui ne voit combien il est ridicule de compter la conviction unanime, parmi les préjugés que dissipent l'âge, l'éducation, la science, la passion. Comment les législateurs ont-ils fait accepter une vérité, contraire à tous les instincts de la nature dépravée? Comment jamais une nation n'a-t-elle découvert la fraude? La crainte et l'ignorance sont encore plus insuffisantes à rendre raison du fait.

Corollaire. L'argument qui précède s'appuie, sur ce qu'on appelle ordinairement le *sens commun*. Il sert à démontrer

d'une manière indirecte une foule de vérités ; en effet rien n'est plus efficace que d'en appeler au jugement du genre humain contre des adversaires opiniâtres et entêtés.

A notre avis cependant le *sens commun* ne constitue pas une source *spéciale* de connaissances certaines : car toutes les assertions qu'on y rapporte (sauf les premiers principes connus par intuition) peuvent être prouvées par le raisonnement. Leur universalité n'est pas la raison, mais la conséquence de leur vérité : ainsi l'existence de Dieu n'est pas évidente, *parce que* tous les hommes l'admettent, mais tous les hommes l'admettent *parce qu*'elle est évidente.

Thèse XXVI.

La pluralité des dieux du paganisme ne prouve rien contre la thèse précédente. En distinguant l'existence de l'essence de Dieu; l'idée confuse et rudimentaire de l'idée distincte et développée, on explique facilement l'origine et les progrès du polythéisme.

Le polythéisme, loin d'être opposé à la foi religieuse du genre humain, la confirme : au milieu même du paganisme la raison croyait à l'existence d'un être supérieur gouvernant le monde, distribuant les récompenses et les châtiments. Quoiqu'obscurcie par l'erreur, cette conviction proclamait l'existence de la Divinité, et constituait le lien commun des différents faux cultes. Le polythéisme, multiple comme l'erreur, n'a jamais pu en appeler à la conviction unanime et constante du genre humain.

On admettait l'existence de Dieu, mais on se trompait sur sa nature.

Tous croyaient à l'existence d'un Être supérieur, croyance

qui s'impose nécessairement à la raison humaine, mais lorsqu'il s'agissait de déterminer la nature de cet Être, de rendre la notion primitive et vulgaire, scientifique et complète, les questions deviennent très-difficiles et compliquées; elles exigent de longues études, une force intellectuelle peu commune et une volonté maitresse des passions.

Est-il étonnant, que ce travail moralement impossible au grand nombre, ait produit des erreurs diverses; que ces erreurs favorables aux passions aient gagné les masses très-accessibles à l'autorité et que le polythéisme se soit emparé des peuples? Néanmoins, comme dit Cicéron : « *Quales* sint (Dii) varium est : *esse* nemo negat. » (De nat. Deor. II.)

Thèse XXVII.

Les faits moraux de la conscience impliquent l'idée d'une loi éternelle, absolue, parfaite, universelle et conduisent la raison à Dieu, Législateur et rémunérateur.

Tous les hommes ont l'idée du bien et du mal; ils se reconnaissent obligés d'accomplir tel acte, de s'abstenir de tel autre; tous éprouvent la satisfaction de la conscience après le devoir accompli et le remords après sa violation; tous jugent que la bonne action mérite une récompense et la mauvaise un châtiment.

Ces faits moraux, que nous ramenons à l'idée du devoir sont inexplicables, sans l'existence d'une loi indépendante de l'homme, absolue, éternelle, parfaite et universelle. Et cette loi est inconcevable sans l'existence d'un Législateur suprême, Dieu rémunérateur.

Corollaire I. — Lorsqu'on objecte contre la thèse, l'histoire des fluctuations et des contradictions de l'esprit humain dans la sphère des idées morales, on oublie la distinction entre les premiers principes avec leurs conclusions immédiates, accessibles à toute intelligence, et les déductions ultérieures, difficiles, dont l'évidence ne frappe que les esprits habitués à la réflexion.

La Providence nous a départi deux procédés légitimes pour connaître la loi : les principes, fécondés par la déduction scientifique, et la conscience morale ou le sentiment du devoir.

La démonstration suppose le raisonnement juste, la conscience la pureté du sens moral. De la violation de ces deux règles résultent tous les dissentiments, toutes les erreurs en cette matière.

Les faits, qu'on allègue contre l'universalité de la loi morale se tournent en démonstration de cette universalité même. Car les crimes les plus odieux ont toujours leur source et leur prétexte dans une *idée juste,* à laquelle par un faux raisonnement on les rattache comme des conséquences à leur principe : ainsi l'on dit qu'il y a des peuples parricides par piété filiale.

Corollaire II. — C'est en vain, qu'on cherche en dehors de Dieu une base à la morale. Ceux qui la placent dans la beauté intrinsèque des prescriptions de la conscience, dans leur parfaite conformité avec la nature de l'homme, dans l'harmonie qui existe entre la vertu et le bonheur, affirment des choses vraies en soi, mais insuffisantes à expliquer le caractère obligatoire de la loi.

La beauté du devoir le rend digne d'admiration, mais ne l'impose pas à la volonté ; dans la nature humaine il y a la loi de la chair et la loi de l'esprit, laquelle des deux oblige

et pourquoi? le bonheur est une conséquence de la pratique du devoir, il n'est pas le principe d'où il émane ni l'autorité, qui l'impose. L'idée d'une morale sans Dieu est une hypothèse sans base, un effet sans cause, une chimère impossible.

Corollaire III. La Morale, dite *indépendante* qui s'affranchit de tout dogme et de toute croyance, ne peut avoir d'autre source que la nature humaine ; elle découlera, d'après les matérialistes du cerveau, des nerfs, de l'appareil organique de l'homme.

1. Il résulte des thèses précédentes que sans Dieu il n'y a ni droit, ni devoir, ni loi naturelle, que sans Lui toute loi manque de principe, de promulgation, de sanction. Comment concevoir une règle des mœurs vraiment obligatoire, indépendante de la Justice, de la Sainteté, de la Vérité?

2. Si Dieu existe, Il est Créateur, s'Il est Créateur, Il est Législateur et Juge suprême ; par conséquent déclarer la Morale indépendante, c'est nier pratiquement l'existence de Dieu.

3. Cette Morale est nécessairement *variable ;* comme elle subordonne le bien et le mal aux appréciations subjectives de chaque individu, elle n'a plus de règle fixe et absolue et doit suivre toutes les variations, toutes les défaillances de l'homme.

4. Avec la morale indépendante les lois sociales manquent de fondement et d'autorité : la loi éternelle ou la volonté divine est la base indispensable de toute loi ; l'homme par lui seul ne saurait produire l'obligation et l'autorité.

Les corollaires pratiques de cette morale sont le despotisme de la force brutale ; la désorganisation de la famille ; la ruine de la société.

Thèse XXVIII.

En résumant nos preuves nous affirmons que nier Dieu c'est renverser sa raison, c'est dire : le monde contingent et limité existe sans cause suffisante; l'ordre du monde et sa finalité résulte de forces aveugles; le monde intelligible repose sur l'illusion et le vide; la foi perpétuelle et générale de l'humanité est sans objet; la morale existe sans législateur, sans idéal, sans sanction infaillible; c'est dire enfin la verité prouve qu'il n'y a pas de vérité.

Les preuves développées plus haut, qui sont les preuves des SS. Pères et des Scolastiques, nous révèlent l'Être supérieur de qui tout dépend comme la cause première, absolue, nécessaire des êtres contingents que l'humanité adore, dont la puissance et la sagesse infinies gouvernent le monde physique, intelligible et moral; sans laquelle toute science est anéantie, comme toute possibilité et toute réalité.

Or ces éléments constituent l'idée du vrai Dieu, unique, infini et créateur. Comment affirmer encore, que les preuves de la Scolastique sont insuffisantes à établir l'existence du vrai Dieu?

Disons avec saint Bonaventure : « Quiconque n'est pas » éclairé par les splendeurs de la création est aveugle ; qui- » conque n'est pas éveillé par cette voix puissante est sourd; » quiconque n'est pas excité par tant de bienfaits à louer » Dieu est muet; quiconque à tant d'indices, ne reconnaît » pas le premier Principe est insensé. »

Inutile de nous arrêter aux arguments indirects par lesquels la raison prouve que l'athéisme anéantit toute science logique, métaphysique, historique, morale, religieuse et sociale.

Thèse XXIX.

L'ignorance invincible de Dieu est impossible au moins pendant un temps considérable. L'influence de la volonté détournant l'esprit de la lumière des preuves, explique le mot de la Sainte Écriture : « l'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu.» (Ps. 13.)

En présence des preuves aussi simples qu'évidentes de l'existence de Dieu, on peut demander : comment l'athéisme est-il possible?

L'ignorance *invincible* de Dieu, l'athéisme négatif, nous paraît impossible pendant un temps considérable. Sans parler d'autres secours internes et extérieurs, les idées primitives de cause, d'effet, d'ordre, du bien et du mal, suffisent pour conduire l'homme à la connaissance de Dieu.

Or toute raison développée est en possession de ces idées et des principes qui en découlent : toute raison connaît donc Dieu au moyen d'une réflexion, que provoquent nécessairement soit les phénomènes de la nature, soit les faits internes de la conscience.

La négation de Dieu, l'athéisme positif et théorique, est également impossible, à quiconque considère de bonne foi la démonstration de la vérité.

Malheureusement la volonté, séduite par la passion peut détourner l'attention de la vérité et l'appliquer exclusivement aux sophismes de l'erreur. Elle produit ainsi des doutes qui ébranlent les convictions les plus fortes.

Ce doute cependant est incapable d'établir la persuasion contraire, opposée à tous les instincts, à toutes les aspirations de l'être humain. C'est un état violent, anormal, nécessairement transitoire et de courte durée.

L'athéisme est toujours une erreur formelle sans excuse, ayant sa source dans la corruption de la volonté.

Thèse XXX.

De même que nous connaissons l'existence de Dieu par ses œuvres, nous n'avons de sa nature et de ses perfections que des idées analogiques, *formées par voie de causalité, d'élimination et de transcendance.*

En posant la seconde question de la Théodicée *quid sit Deus*, nous indiquons d'abord la méthode à suivre pour la résoudre.

Cette méthode est nécessairement *a posteriori*, parce qu'il ne nous est pas donné de connaître Dieu par vision, par intuition immédiate. Comme l'objet propre et direct de l'intelligence est l'essence dans la matière, elle procède du sensible au supra-sensible, du contingent au nécessaire, du fini à l'infini.

Pour connaître Dieu autant qu'il est donné à l'être créé, notre esprit conclut par voie de causalité des perfections de la créature, à la nature et aux perfections du Créateur, suivant ce principe que la cause contient nécessairement la réalité de l'effet.

Les perfections des créatures ont leur réalité positive, mêlée à la négation et à l'imperfection : elles sont diverses, multiples, limitées en elles-mêmes et dans leur manière d'exister. Il faut, pour les appliquer à Dieu, — la réalité pure, et infinie — les dépouiller de leurs imperfections et de leurs limites, et corriger par voie d'élimination ce que les effets ont d'imparfait, de défectueux, de limité.

Ainsi, nous excluons toute imperfection de Dieu et par la

négation nous supprimons toute limite de ses perfections. Cette négation des limites ou de la négation est une véritable affirmation.

Enfin non-seulement nous affirmons que Dieu est bon, que sa bonté n'est pas limitée et imparfaite comme celle des créatures, nous ajoutons encore qu'elle est supérieure à tout ce que nous pouvons concevoir; qu'Il est la bonté même.

C'est la voie de transcendance, qui transfigure les noms empruntés aux créatures en les élevant à l'infini par l'effacement des limites, nullement essentielles aux attributs, que ces noms désignent.

« La substance divine dépasse par son immensité toutes » les formes que notre intelligence peut saisir; ne pouvant » donc l'atteindre en connaissant ce qu'elle est, nous arri- » vons à nous en faire quelque idée, en connaissant ce » qu'elle n'est pas. Et de fait, nous nous approchons d'autant » plus de la notion exacte d'un objet, que nous savons plus » complétement en quoi il diffère de tous les autres. » (S. Th. S. C. Gent. I, ch. 14).

Quoique Dieu soit incompréhensible et ne puisse être connu ici-bas tel qu'Il est, notre connaissance suffit à Le distinguer des créatures.

Cette connaissance est indirecte, analogique, empruntée aux perfections créées; elle est vraie, parce que nous ne jugeons pas que les perfections de Dieu sont identiques à celle des créatures : au contraire nous les savons infiniment dissemblables et corrigeons nos concepts incomplets au moyen de la négation.

Thèse XXXI.

Ce que nous concevons comme l'essence de Dieu et la source de ses perfections ou attributs, est l'aséité, c. à d. la perfection de l'Être nécessaire, se suffisant complétement à lui-même.

Quoiqu'en Dieu il n'y ait pas de distinction réelle entre l'essence et les attributs absolus, et entre les attributs eux-mêmes, nous devons à cause de l'imperfection de nos concepts distinguer entre l'essence et les attributs.

Dans la question de l'essence divine, nous cherchons à déterminer, ce que nous concevons en Dieu comme constitutif, comme la source de ses perfections.

Or il est manifeste par les preuves que nous avons données de l'existence, que nous concevons Dieu comme l'Ètre *a se*, nécessaire, sans cause, suffisant à lui-même.

Cette perfection appelée l'aséité, est essentielle en Dieu, elle est d'après notre manière de voir la source de toutes les perfections, comme il sera prouvé par le traité des attributs en particulier.

Corollaire. La distinction entre l'essence et les propriétés divines et entre les propriétés elles-mêmes n'est pas réelle : elle n'affecte que la manière dont nous les connaissons.

Nous n'arrivons à connaître jusqu'à un certain point ce que Dieu est, que par des idées analogiques, empruntées au monde sensible ; de là découlent deux manières (distinctes mais inséparables) de connaître les perfections divines : par négation des imperfections et par affirmation des perfections.

La division des attributs divins en *négatifs* et *positifs*, repose ainsi sur le procédé que suit l'intelligence pour se former une idée de Dieu.

En démontrant l'existence de Dieu, nous avons conclu de l'être contingent, limité, à l'être nécessaire, existant par soi.

De même que la contingence affecte et pénètre toutes les perfections des créatures, l'aséité affecte et pénètre toutes les perfections divines.

La Théodicée n'a donc qu'un seul but, de développer scientifiquement le concept confus de l'être nécessaire, en expliquant distinctement les perfections, que renferme son essence.

La créature contingente et produite est multiplicable, composée ou même matérielle, sujette au changement, successive dans le temps, circonscrite dans l'espace, connaissable en elle-même.

Toutes ces propriétés caractérisent l'être contingent et créé : nous en inférons que l'être nécessaire et incréé possède une perfection infiniment supérieure. Mais comme le monde créé ne présente pas de type de cette perfection, nous sommes forcés de la concevoir et de l'exprimer par la négation des limites.

C'est ainsi que nous nous formons une idée des attributs négatifs, représentant Dieu comme l'Être incréé, infini, un, simple, incorporel, immuable, éternel, immense, incompréhensible, ineffable.

Quant aux attributs positifs, nous les concevons imparfaitement par des concepts représentant directement les perfections finies, dépouillées de leurs imperfections.

Ce procédé affirmatif et négatif s'applique aux perfections, dont le concept universel est analogique. De cette manière nous concevons Dieu comme être, vérité, bonté, substance, vie, sagesse, volonté, puissance, etc.

Thèse XXXII.

Dieu ne peut être placé dans aucun genre avec les créatures. Il est au-dessus de tout genre, incompréhensible, ineffable. La similitude entre les créatures et Dieu n'établit aucun rapport de genre ni d'espèce, elle est analogique.

1. Voici l'argument de S. Thomas (S. Theol. I, q. 3, a. 5) : Comme l'existence de Dieu est son essence, si Dieu était dans un genre, son genre serait l'être, car le genre signifie l'essence ou ce que la chose est.

Or, d'après Aristote, l'être ne peut constituer un genre : tout genre a des différences en dehors de son essence : or en dehors de l'être il n'y aucune différence ; car le non-être, le néant, ne pourrait différencier. (V. en Ontologie la thèse sur l'idée de l'être.)

2. L'essence, signifiée par le genre, est indifférente à toute note spécifique ; or la note spécifique est essentielle à l'existence : par conséquent l'essence, que signifie le genre, est indifférente à exister ou à ne pas exister.

L'essence de Dieu au contraire est son existence nécessaire.

3. Dieu est au-dessus de tout genre à cause de sa perfection infinie ; l'être abstrait n'appartient à aucun genre à cause de son imperfection suprême.

Si Dieu n'a aucune propriété commune avec les créatures, il nous est impossible de le *comprendre*, d'épuiser son intelligibilité ; de même il est impossible de donner une définition essentielle (par le genre et la différence) de sa nature. Enfin il est manifeste que les noms, empruntés aux créatures ne conservent pas la même signification lorsque nous les attribuons à Dieu.

4. La cause contient de quelque manière la perfection de

l'effet : cette similitude dans les choses finies peut être générique ou spécifique.

Mais comme Dieu surpasse infiniment toute la création, la similitude n'est qu'analogique, ou d'après S. Thomas « illa quæ sunt a Deo assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo universali principio totius esse. » (S. Theol. I, q. 4, art. 3.) Comme Dieu possède essentiellement et à un degré infini la perfection, que la créature possède par participation et à un degré limité, on comprend l'observation de S. Thomas : « quod licet aliquo modo concedatur, quod creatura » sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod » Deus sit similis creaturæ. » (V. C. Gent. l. I, c. 29.)

Thèse XXXIII.

L'Être nécessaire n'exclut aucune perfection ; son essence les exige toutes sans aucune limite, parce qu'elle est *l'être, la première cause de tout ce qui est ou peut être.*

1. L'infini est possible ; c'est à dire : il ne répugne pas à l'Être nécessaire d'avoir une perfection infinie ; il répugne d'autre part à sa nature de recevoir une perfection qui lui manque : par conséquent l'être nécessaire est nécessairement infini.

L'être fini est tel parce qu'il est contingent, parce qu'il dépend d'une cause, mesure de ses perfections. Or l'Être nécessaire est *a se* et indépendant de toute cause. Il ne peut être limité.

Quelle serait la raison de ses limites ? Son essence ne les exige pas, car elle n'exclut aucune perfection. Il n'y a pas de cause extrinsèque, qui puisse limiter l'être nécessaire et déterminer sa perfection.

Nous croyons donc pouvoir conclure en Dieu de la possibilité d'une perfection infinie à son existence; cette illation *a posse ad esse*, appliquée à l'être contingent serait illogique parce que cet être tient son existence et ses perfections d'un autre. « Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. » (S. Theol. I. q. 7. a. 1.)

2. La première cause est l'être le plus parfait; car les êtres existants dépendent de lui; de même les êtres possibles, qui sont évidemment contingents et moins parfaits.

L'être le plus parfait comprend les perfections infinies à un degré infini.

3. Dieu *est* l'être par soi, donc, conclut S. Thomas, il faut qu'il contienne toute la perfection de l'être. « Or toutes les perfections appartiennent à la perfection de l'être; car les choses sont parfaites selon qu'elles participent de la réalité. Donc nulle perfection ne peut manquer à Dieu.

Thèse XXXIV.

Les perfections sont simples ou mixtes : Dieu contient les premières formaliter *sans l'imperfection des créatures; les secondes sont en Dieu* eminenter *et* formaliter.

Dieu étant infini renferme toute perfection; pour se faire une idée de son essence et éviter de graves erreurs il est nécessaire d'abord de distinguer entre les perfections *simples*, qui n'en excluent pas d'autres; telle que la sagesse; et les perfections *mixtes*, renfermant une vraie réalité, mais affectée de limites et excluant une perfection supérieure, telle que la faculté de raisonner.

Les perfections simples sont en Dieu *formaliter* c'est à dire suivant leur réalité propre, sans les limites cependant qui les accompagnent toujours dans les créatures; les perfections mixtes ne sont pas en Dieu *formaliter*, mais *eminenter* et *virtualiter*. Il possède une réalité, qui équivaut éminemment à la perfection créée, et qui le met à même de produire d'une manière infiniment plus parfaite l'effet, que produit la perfection mixte. Ainsi au lieu de déduire par le raisonnement l'inconnu du connu, Dieu voit par sa sagesse infinie d'une manière immédiate toute vérité.

Les perfections simples sont formellement en Dieu, mais d'une manière plus noble que dans les créatures. Dans les créatures elles sont souvent accidentelles, toujours limitées et participées; en Dieu il n'y a rien d'accidentel, rien de contingent.

Ces notions expliquent pourquoi on peut donner à Dieu les noms d'être, d'intelligent, de juste, de sage; tandis que les noms, qui signifient une perfection propre des créatures ne conviennent pas à Dieu.

On comprend encore comment les noms que nous attribuons à Dieu et aux créatures ne sont pas univoques, mais analogiques.

Enfin lorsqu'on affirme que Dieu est *l'être, tout l'être, la plénitude de l'être*, on veut signifier la perfection de son essence infinie, sans affirmer que Dieu soit identique avec le monde ou le *substratum* commun de tous les êtres.

Thèse XXXV.

Le concept de la perfection souveraine et infinie n'est pas immédiat; il est emprunté aux perfections finies, épurées par la

négation. Quoiqu'analogique il représente réellement l'infini non en lui-même, mais dans ses participations finies et limitées.

Voici les éléments que découvre l'analyse dans le concept de la perfection complète et absolue : l'être représenté n'est pas vu par intuition immédiate, ni intelligible par un effet équivoque, ni par une combinaison de concepts intuitifs représentant des êtres créés ; par conséquent l'idée ne représente pas l'être en lui-même.

Elle représente néanmoins un être déterminé, nettement distinct de tous les autres ; dont l'essence possède sans puissance passive ou réceptive toute réalité, (l'être, la vie, la pensée, le bonheur) et exclut toute négation ou limite soit dans la perfection, soit dans la manière de la posséder.

Cette essence comprend toute perfection simple *formaliter;* les perfections mixtes ou par leur nature ou par leur existence contingente, *eminenter* et *virtualiter*.

Comme le concept représente la perfection simple de la manière dont elle existe dans les créatures, il est évident qu'il ne représente pas Dieu en Lui-même, mais au moyen de réalités analogiques.

Il est vrai que les perfections simples des créatures passent de la puissance à l'acte, qu'elles sont des participations de la perfection une et totale et par conséquent distinctes et divisées ;

Il est vrai encore que nous ne pouvons concevoir distinctement l'infini qu'à l'instar d'un composé de plusieurs perfections simples, dépouillées de toute limite.

Cependant comme nous savons par l'analyse de l'infini qu'il exclut toute composition, il est évident :

1. Que la sagesse infinie ne se distingue pas *objectivement* de la puissance infinie; ni la puissance de la bonté, etc.

2. Lorsque nous concevons la sagesse infinie, l'amour infini, etc, nous n'affirmons pas l'existence de plusieurs infinis, ni la présence de plusieurs formes de l'infini ; cette multiplicité de concepts tient à notre manière imparfaite de connaître.

3. La notion de *l'être absolu, indépendant*, représente de la manière la plus confuse et la plus indéterminée, mais en même temps de la manière la moins incorrecte, la réalité infinie.

En effet elle ne distingue aucune perfection d'une autre, et les comprend toutes en excluant l'imperfection et les limites.

Les perfections simples peuvent être considérées en Dieu, où elles existent sans division, et dans les créatures où elles sont multipliées, dépendantes, limitées et susceptibles de degrés.

De ces distinctions nous inférons :

1. Que nos concepts représentent la perfection simple telle qu'elle existe participée par la créature : c'est à dire d'une façon limitée et perfectible.

2. En réfléchissant nous corrigeons, il est vrai, par le jugement le concept et excluons l'imperfection. Mais

3. Comme la perfection ne se manifeste pas en elle-même ni à l'intuition, ni par un effet univoque, nous ne la connaissons pas telle qu'elle est.

4. Nous savons qu'elle existe, qu'elle est intelligible, mais ce qu'elle est, nous ne le savons que par des représentations analogiques.

5. Ces concepts analogiques s'appliquent avec vérité à l'infini pourvu qu'on exclue la manière limitée dont ils représentent la perfection.

Cette correction nous conduit à un concept distinct et déterminé de son existence, mais confus, et indéterminé de son essence.

6. Nous concevons cette essence négativement comme diverse de celle des créatures; positivement comme une perfection unique, toujours en acte, comprenant toute réalité, sans composition, incapable de tout développement ultérieur.

Corollaire I. — L'infini comprenant toute perfection finie et ses degrés possibles, peut être considéré comme une quantité non *formellement* mais *virtuellement* infinie.

Il est absurde de concevoir l'infini comme la somme des perfections finies et de leurs degrés possibles, ou de le concevoir comme le fini élevé à sa dernière puissance. Par conséquent Locke se trompe lorsqu'il croit représenter l'infini par une perfection finie, augmentée indéfiniment et amenée au dernier degré possible de son développement.

Corollaire II. — Voici le résumé de nos affirmations :

1. Le concept de l'infini, s'il représente Dieu tel qu'il est, est unique.

2. Suivant la manière dont l'infini nous est intelligible, nous avons besoin de plusieurs concepts distincts, représentant la même chose d'après ses manifestations diverses.

3. Ces manifestations représentent l'infini d'une manière analogique : nos concepts diffèrent, si l'on considère leur signification formelle, ils sont identiques dans leur désignation matérielle.

4. Nous distinguons des concepts incomplets et partiels de l'infini et son concept complet (nous ne disons pas compréhensif).

Les concepts partiels représentent le même infini sous des formes analogues diverses. Si le concept complet réunit ces formes diverses de manière à distinguer nettement l'une de l'autre, nous obtenons alors l'idée de l'Être infini, de la vie, de la sagesse, de la bonté infinies, etc.

Ou bien le concept complet réunit les concepts partiels sans les distinguer, et nous donne l'idée confuse de l'être infini, de l'être pur, etc.

5. Les concepts partiels comprennent une perfection appartenant à l'infini, en même temps ils impliquent une distinction et une séparation entre les perfections : or, cette manière de signifier ne peut convenir à l'infini et par conséquent les concepts partiels doivent tous subir une correction.

6. Après la correction, ces concepts représentent vraiment l'infini et le caractérisent, mais toujours d'une manière inadéquate, incomplète et par une espèce analogique.

Thèse XXXVI.

La consubstantialité de Dieu et du monde, l'identification du fini et de l'infini est le dogme fondamental du panthéisme. Les formes diverses de cette erreur naissent des différentes manières de concevoir la substance primitive et la loi de son évolution successive et fatale.

Le principe commun à toutes les formes de cette erreur est l'existence d'une essence, qui par son évolution fatale produit tous les êtres. Tout ce qui existe est substantiellement un : les êtres distincts que nous percevons ne sont en réalité, que des accidents d'une seule substance se manifestant de différentes manières.

Dieu et le monde sont réunis dans l'unité d'une même substance.

On peut concevoir cette essence qui est en tout et en qui tout est, de plusieurs manières, et expliquer son évolution progressive d'après différentes lois. D'où la diversité des systèmes panthéistes.

Ainsi 1° en posant la substance première matérielle et inorganique (le feu, l'eau, etc.), nous aurons le panthéisme de l'ancienne philosophie.

2° Si la substance est organique, l'univers sera une plante colossale douée d'une vie exubérante : c'est la deuxième forme du panthéisme matérialiste.

3° En montant d'un degré l'échelle des êtres, on arrive au panthéisme psychique, admettant comme principe premier la substance composée de l'animal.

Ces trois premières formes appartiennent plus spécialement à la philosophie des Grecs, des Indiens et des Égyptiens.

4° Le panthéisme substantiel de Spinoza suppose une substance unique, douée en même temps d'étendue et de pensée.

5° Le panthéisme idéaliste subjectif de Fichte est basé sur le moi pur ou sur l'activité subjective produisant par la pensée le monde (le non-moi).

6° Schelling enseigne le panthéisme objectif. Le premier principe est l'être indéterminé (l'absolu), en même temps idéal et réel. Il se développe dans cette double direction pour arriver comme idéal à la conscience propre, comme réel à l'organisme et à la vie. De même qu'il s'est extériorisé en se divisant en esprit et matière, il rentre en lui-même lorsque sa double direction se rencontre dans l'esprit humanitaire (l'humanité).

7° Hegel nous donne la forme logique du panthéisme : au lieu de placer à l'origine des choses l'être tout à la fois esprit et matière, il y place l'être idéal, l'idée tendant à passer à l'état d'être réel. En tant qu'idéal et intelligible, le principe *est*; en tant qu'il n'est pas encore réel, il *n'est pas* : de là la fameuse proposition : l'être indéterminé est et n'est pas en même temps, ou l'être (idéal) = le non-être (réel).

8° Nous ajoutons la doctrine de l'émanation, dont les par-

tisans supposent l'existence d'une seule substance (absolue, infinie), d'où découlent toutes les autres en conservant la même nature. Les êtres particuliers ne se produisent pas par une transformation de l'essence primitive : ils sont des parties substantielles du premier être, qui se multiplie indéfiniment dans le monde.

Si l'on compare les deux formes principales telles que les proposent Schelling et Hegel, on arrive au résultat suivant :

1° L'un et l'autre conçoivent la raison objective du concept d'être comme une essence absolue, au lieu de la concevoir comme une relation abstraite *analogice* commune à toutes les essences. A l'unité de relation et de rapport ils substituent l'unité réelle d'une substance, et réalisent ainsi une abstraction qui ne peut exister par elle-même.

2° Comme l'être signifie et l'acte de l'essence et l'acte de l'existence, l'un et l'autre supposent l'être idéal et réel ; seulement Hégel, plus logique, complète et corrige la conception de Schelling en posant l'être simplement idéal en voie de devenir réel.

3° L'un et l'autre confondent deux choses distinctes : la manière dont les êtres se manifestent à notre intelligence avec l'ordre objectif et réel. L'esprit débute par l'idée de l'être en général : cette idée indéterminée se détermine successivement par des notes particulières et donne naissance aux idées des genres et des espèces. Dans l'ordre subjectif de la connaissance, nous procédons de l'être indéterminé aux êtres particuliers ; les panthéistes appliquent ce procédé logique à l'ordre des existences, pour établir l'unité de substance s'individualisant dans tous les êtres.

Ces trois points constituent la base commune des deux théories : leur différence résulte de l'exposé plus ou moins ingénieux du développement de l'être indéterminé, et du

retour des phénomènes à l'unité de la substance originelle.

Cet exposé des doctrines peut tenir lieu d'une réfutation générale, puisqu'il est manifeste que le panthéisme, sous toutes les formes, est faux dans son principe et désastreux dans ses conséquences.

Thèse XXXVII.

En examinant particulièrement les formes principales du panthéisme idéaliste, *nous trouvons l'origine de l'erreur dans le principe :* « l'ordre logique est identique à l'ordre des choses. »

Nous concevons les essences déterminées et spécifiques d'abord par des concepts généraux et indéterminés, qui ne représentent aucune note distinguant les êtres entre eux et les plaçant en certaines catégories indéfinies : tels sont les concepts de l'être, de l'un, du vrai, du bien, etc.

Après avoir connu la raison constitutive de l'essence de l'être nous déterminons de plus en plus ces premiers concepts universels. En ajoutant les notes génériques ou spécifiques, nous passons du concept d'être à ceux de l'être-plante, animal, homme, etc.

La première forme sous laquelle nous concevons tout, le concept d'être, renferme tous les autres dans son extension, car l'être s'applique de diverses manières à tout ce qui est possible ou existant.

Tout notre travail intellectuel n'a d'autre but que d'arriver à la connaissance de l'extension de l'être; il se réduit à la détermination successive de l'être, par la perception distincte de tout ce qu'il renferme dans son extension.

Tel est le procédé psychologique de l'esprit humain. Quelle

en est la raison et l'explication ? C'est dans la réponse à cette question que nous découvrirons l'origine de l'erreur panthéiste. En effet : Deux raisons expliquent le procédé intellectuel que nous venons d'esquisser.

1° La première résulte de la nature humaine : les limites de notre faculté imparfaite ne lui permettent pas d'embrasser d'un coup d'œil toute l'intelligibilité de l'ordre universel ; elle est obligée de commencer par une perception confuse et totale, sans distinguer les êtres entre eux ; peu à peu elle perçoit les réalités du monde comme distinctes les unes des autres en comprenant la différence entre l'accident et la substance, entre la substance inorganique et l'organisme, entre la matière et l'esprit, etc. ; enfin, à force d'observations, d'expériences, d'analyses, elle parvient à se former des notions claires, distinctes et nettes des êtres particuliers.

2° Cette première raison repose sur la nature des choses elles-mêmes.

Les êtres ont réellement des rapports intelligibles communs qui ne les distinguent nullement entre eux ; ainsi tout être est un, vrai, bon : ils peuvent par conséquent être représentés par un concept commun et indéterminé.

De plus les êtres plus parfaits renferment les perfections des êtres inférieurs : ainsi l'homme a toutes les perfections de l'animal, de la plante, de la matière ; rien n'empêche donc de les concevoir par un concept universel. Lorsque je conçois l'homme comme être, comme substance, comme être vivant, comme animal raisonnable, toutes ces notions, quoiqu'incomplètes, sont conformes à la réalité.

Telle est l'explication vraie du développement successif de nos connaissances. Les panthéistes *confondant l'ordre des idées avec l'ordre des choses* établissent au contraire :

1° L'existence réelle d'un être indéterminé et absolu, se transformant substantiellement en autant d'essences que nous concevons de réalités dans l'extension de l'être.

2° Ils affirment faussement que dans l'ordre ontologique les choses existent, se forment et se développent de la même manière que nos idées naissent, se forment et se développent, de sorte que :

3° D'après eux, l'ordre objectif est identique à l'ordre subjectif; la cognoscibilité est identique à la connaissance; l'apparition de l'être dans l'intelligence est identique avec sa production dans l'ordre ontologique.

Aucune de ces assertions, c'est évident, ne résiste à l'examen. La réflexion découvre les éléments divers des essences possibles, que sans contradiction l'esprit ne peut réunir en une seule; elle nous prouve l'existence d'êtres multiples et divers, que sans absurdité on ne peut identifier. De plus le sens intime nous atteste la nécessité de connaître l'ordre objectif successivement et par parties. Enfin, il est impossible d'identifier le développement des idées avec le développement des choses, sans supprimer la raison suffisante de l'ordre objectif, et sans affirmer que le tout est et n'est pas en même temps.

On voit à quelles conséquences logiques nous conduit ce principe innocent en apparence : *L'ordre logique est identique à l'ordre des choses.* Quelle est donc l'imprudence des philosophes chrétiens, qui pour étayer l'ontologisme ne cessent de l'invoquer comme un axiôme? Ils ne comprennent évidemment pas la portée de leur argument, qui repose sur le principe même du panthéisme idéaliste.

Nous concluons avec M. de Margerie : « Le panthéisme est une déviation intellectuelle qui implique le renversement de la raison et qui a pour terme l'athéisme. Son point de

départ, c'est le refus d'admettre la création par Dieu ; son terme, c'est la doctrine du néant créateur. Son premier mot, c'est qu'il faut laisser l'absolu dans sa majesté immuable, ne point le compromettre et l'abaisser en lui prêtant une action sur le monde ; son dernier mot c'est que l'absolu est identique au néant. »

Corollaire. — On voit par les thèses précédentes, combien il importe de ne pas confondre l'idée d'être avec l'idée de Dieu.

Cette confusion, qui conduit logiquement au panthéisme, est celle des Ontologistes, lorsqu'ils affirment que la connaissance de Dieu au moins habituelle est essentielle à l'esprit humain, de sorte que sans elle il ne peut rien connaître.

L'idée d'être en général, ne représentant aucun être en particulier, mais une forme abstraite, commune à tous les êtres, est essentielle à l'esprit humain, mais cette idée n'est pas celle de Dieu.

1. L'idée de Dieu représente l'Être *nécessaire*, essentiellement *unique* et possédant *toutes les perfections*.

L'idée d'être en général représente un objet, qui *ne peut exister*, tel qu'il est conçu ; qui s'applique à *tous* les êtres et dont nous ne concevons qu'une *seule* perfection.

2. L'idée de Dieu représente l'Être le plus *concret*, le plus déterminé, le plus riche en perfections.

L'être en général est le résultat de l'*abstraction* poussée à ses dernières limites ; c'est l'être le plus indéterminé, le plus pauvre, ne conservant que la note de l'existence.

3. Dieu, réalité infinie sans imperfection, sans limite, sans non-être, s'appelle l'Être *simpliciter*.

L'être en général porte le même nom parce qu'il ne possède en réalité que l'être sans aucune perfection déterminée.

« Id quod commune est vel universale sine additione *esse non potest*, sed sine additione *consideratur*.... licet etiam universale cogitetur absque additione non tamen absque receptibilitate additionis est.

Divinum autem Esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura et non solum absque additione sed etiam absque receptibilitate additionis. (S. Thomas, C. Gent. l. 1, c. 26.)

Thèse XXXVIII.

Quoique l'exposé du panthéisme suffise à sa réfutation, nous ajoutons que la contradiction est son essence ; qu'il est contraire aux principes de la raison ; qu'il est désastreux dans ses conséquences.

Signalons les contradictions de cette idée Dieu-monde :

Le monde est manifestement contingent, Dieu est nécessaire.

Le monde est composé, changeant, produit dans le temps. Dieu est simple, immuable, éternel.

Le monde est fini, imparfait, relatif. Dieu est infini et absolu.

Dieu est souverainement heureux, sage et saint. Comment ce même Dieu serait-il malheureux, ignorant, auteur du péché?

Le panthéisme est en contradiction flagrante avec l'expérience constatant l'existence de substances distinctes; avec l'observation interne constatant le moi et le non-moi ; avec les idées primitives de la raison : comme celles du nombre, du rapport, de la distinction, de la multitude, etc.; avec les

principes de raison suffisante, de causalité, de substantialité, de contradiction.

Les conséquences du panthéisme sont celles de l'athéisme qui supprime Dieu, l'âme, la vie future, le libre arbitre, le bien et le mal, la peine, le droit, l'autorité, etc. C'est la ruine de tout ordre métaphysique, moral et religieux.

Corollaire. — Dieu est-il *l'être pur?* Il faut répondre négativement lorsqu'on entend par l'être pur, l'être entre tous le plus pauvre et le plus abstrait; ou l'idéal qui devient réel dans les individus; ou le produit idéal d'une abstraction poussée à ses dernières limites.

Il faut répondre affirmativement lorsque l'être pur est pris pour l'être réel, souverainement parfait et excluant toute imperfection. Dans ce sens très-vrai la formule est presqu'identique à la grande parole : *Ego sum qui sum.*

Dieu est-il l'être *indéterminé?* il faut faire la même distinction : si déterminé signifie *limité*, Dieu est l'être indéterminé; mais si l'on veut signifier que Dieu est une abstraction sans attributs, la formule est erronée.

Il est faux que toute détermination soit une négation et une limitation. Dieu est déterminé par son essence distincte du monde, mais cette détermination ne supprime aucune perfection; au contraire, dans son essence infinie toutes les perfections s'appellent et s'unissent dans une identité parfaite et réciproque.

Même en nous les déterminations ou les qualités ne sont point chose négative, elles ajoutent un nouveau degré d'être et reculent nos limites. Un être *limité* n'est pas une pure négation, c'est un être dont la réalité pourrait être plus grande.

Thèse XXXIX.

Les trois assertions fondamentales du panthéisme réaliste de Spinoza sont trois erreurs. Les arguments captieux au moyen desquels il tâche de les prouver sont de misérables sophismes.

Baruch Spinoza, juif d'Amsterdam, base son panthéisme sur trois propositions arbitraires : a) *Il n'y a qu'une seule substance;* b) *dont les attributs nécessaires sont la pensée et l'étendue.* c) *Cette substance unique est infinie.*

Or la première assertion est fausse même d'après les définitions que donne Spinoza de la substance et de l'accident.

a) Tout ce qui est *en soi* et dont le concept n'est pas formé par le concept d'un autre, est une substance. Or la pierre que j'ai devant les yeux existe en *soi*, elle n'existe pas dans l'arbre, dans le cheval, dans un autre être; son concept n'est pas formé par le concept d'un autre, je la conçois par les propriétés, qu'elle manifeste à mon intelligence. Donc de l'aveu même de Spinoza la pierre, l'arbre, le cheval, etc. sont des substances.

b) Considérons deux morceaux de cire, l'un rond, l'autre carré.

Le premier ne peut être rond sans *un sujet*, supportant la figure circulaire, car cette figure est une *affection*, un *mode* qui d'après Spinoza doit exister dans un autre être.

Le second morceau exige de même un sujet distinct de sa figure.

Or ces deux figures ne peuvent coexister ensemble, le même être ne peut être en même temps rond et carré : donc les deux morceaux de cire constituent deux sujets, deux substances distinctes (1).

(1) Le card Gerdil, *Dissertation de l'existence de Dieu*, § 23.

La seconde proposition est contradictoire parce que la pensée indivisible exclut du même sujet l'étendue divisible.

La troisième proposition est absurde parce qu'une substance pensante, étendue et changeante ne peut être infinie.

2. Voici le résumé de la démonstration de Spinoza :

1° Il n'y a qu'une seule substance. Car l'existence est essentielle à la substance.

2° Une substance ne peut être produite par une autre : car *a*) le concept de la substance produite dépendrait du concept de la substance productrice. *b*) Deux substances ayant des attributs divers n'ont rien de commun entre elles, or de deux choses n'ayant rien de commun l'une ne peut être cause de l'autre.

3° Il ne peut y avoir plusieurs substances de même nature. Car seulement distinctes par leurs affections ou modes, *en elles-mêmes* elles ne seraient pas plusieurs.

Ces arguments reposent sur de pitoyables équivoques : on les résout facilement en distinguant : l'être *per se* et l'être *a se* ; le concept *absolu* et *relatif* de la même chose ; le rapport de l'*accident* avec *son sujet* et le rapport de l'*effet* avec sa *cause* ; le rapport d'*identité* et celui de *causalité* ; l'identité *numérique* et l'identité *spécifique* ; la pluralité *réelle* et la pluralité de *nos concepts*.

Thèse XL.

Le Positivisme, qui conseille à la raison de renoncer à l'absolu, à la recherche des causes premières et finales, détruit la raison, et conduit comme toute théorie sensualiste à la négation de Dieu, de l'âme, de la liberté et de la morale.

1. Le positivisme, nom moderne destiné à rajeunir une

vieille erreur, comprend deux parties : une classification des sciences et une loi historique et sociale.

Cette loi comprend trois états de l'humanité : l'état *théologique*, l'état *métaphysique*, l'état *scientifique* ou *positif*.

Dans l'état théologique ou fictif, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, vers les causes premières et finales, en un mot vers les connaissances absolues, se présente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels.

Dans l'état métaphysique ou abstrait, les agents surnaturels sont remplacés par des abstractions, par des forces abstraites, véritables entités inhérentes aux divers êtres du monde.

Aujourd'hui une autre voie s'est faite, celle de l'expérience et de l'induction ; elle ne peut conduire aux notions absolues ; et quand on les demande à la raison, on lui demande plus qu'elle n'a. L'esprit de l'homme n'est ni absolu ni infini ; essayer d'obtenir de lui des solutions qui aient ce caractère, c'est sortir des conditions immuables de la nature humaine.

L'esprit humain doit renoncer à l'absolu, à la recherche des causes et supprimer le problème de l'origine et de la destination du monde. (V. Comte et Littré.)

Stuart Mill défend la même opinion : « Nous ne connaissons que des phénomènes et notre connaissance des phénomènes est relative. Toute action est une énigme : nous ne savons d'aucun fait comment il se produise, nous ne connaissons que les rapports de succession et de ressemblance, qui relient les faits entre eux. Ces rapports sont constants, toujours les mêmes dans les mêmes circonstances. Ces rapports nous les appelons lois, et c'est la seule chose que nous connaissions des faits. Leur nature, leurs causes, leurs forces

et leur fin sont inaccessibles à notre faculté de connaître. »

2. Cette théorie, on le voit, est sensualiste et n'admet que l'expérience comme source de la science. Elle mutile la raison et la détruit en supprimant le moyen de contrôler la vérité et la certitude de nos connaissances.

Sans les notions universelles, absolues, nécessaires, le scepticisme est inévitable.

On réfute par conséquent le positivisme, comme on réfute le sensualisme et le criticisme de Kant.

L'argument que les positivistes font valoir contre la métaphysique frappe toutes les sciences : toutes en effet cherchent à pénétrer les causes des phénomènes.

Il suffit, dit-on, de demander simplement aux faits leurs lois effectives sans prétendre à la connaissance des causes.

D'abord sans notion absolue, la recherche des lois est impossible, car la loi elle-même ne tombe pas toujours sous l'expérience.

Ensuite les lois ou les causes des faits sont inexplicables sans remonter à une cause première. D'ailleurs dans le for intérieur il est manifestement faux que les causes nous soient inaccessibles ; l'homme se sent cause efficiente de ses actes et formule le principe général de causalité qu'aucun argument des positivistes ne saurait atteindre.

3. Les disciples de Comte et de Herbert Spencer ne prétendent pas que leur science ait démontré ou puisse démontrer que Dieu n'existe pas.

« Nous sommes sur un terrain, disent-ils, où la démon-
» stration absolue dans le sens scientifique du mot est im-
» possible. La science est incapable de prouver que Dieu
» existe ou qu'Il n'existe pas. »

Réfutation. *a*) Le théisme, basé sur des arguments solides, est en possession de la foi universelle du genre humain ;

pour détruire cette foi il faut démontrer la nullité des preuves et établir l'athéisme par des arguments scientifiques.

Or de l'aveu des positivistes ils n'ont aucun argument sérieux à opposer au théisme ; ils en appellent à une théorie, à une opinion, à une appréciation subjective sans fondement scientifique.

Ils admettent, il est vrai, une force ou réalité infinie dont les phénomènes du monde sont les manifestations, mais comme cet Être vague et indéterminé n'est pas distinct et indépendant du monde, ils n'échappent pas au reproche d'athéisme.

b) Toute connaissance est relative : demander à la raison des notions *absolues*, c'est demander plus qu'elle n'a.

S'il n'y a pas de principe absolu, comment les positivistes prouveront-ils d'une manière absolue et certaine que toute connaissance est relative?

S'ils donnent cette preuve, leur théorie est réfutée; car il est contradictoire d'affirmer : je sais d'une *manière certaine et absolue* que toute connaissance est relative.

S'il n'y a pas de science absolue, comment osent-ils demander au genre humain de renoncer à ses convictions les plus sacrées, sur la foi de quelques sophistes qui qualifient eux-mêmes leurs conclusions d'incertaines, de provisoires et de variables?

c) Les positivistes ne s'occupent, disent-ils, que des phénomènes et des faits : tout ce qui est au-delà est inconnu, inaccessible à la raison.

Le fait est qu'il n'y a pas de science des seuls phénomènes; la science ramène les faits et les phénomènes à leurs principes et à leurs causes. Si ces causes sont inaccessibles à la raison, la connaissance des causes est impossible, et la science n'existe pas.

La science suppose le concours de deux facteurs : l'expérience qui donne les faits à expliquer ; la raison qui, au moyen de ses principes, en découvre les lois, la nature et les causes. Sans le secours de l'expérience la raison pourra construire un système idéal, possible, des utopies, jamais elle ne produira la science de la réalité.

Sans la raison, l'expérience est impuissante et stérile, elle n'est pas même capable de légitimer ses procédés les plus élémentaires.

L'induction, cet instrument indispensable de toute science, repose sur un principe de raison.

d) De plus, si la substance, comme prétendent les positivistes, n'est pas connaissable, il faut renoncer non-seulement à la science, mais à toute connaissance.

Les phénomènes, les accidents n'existent naturellement que dans la substance dont ils sont des manifestations. Comment les connaître et en avoir une idée distincte, si la substance est complétement soustraite à notre faculté intellectuelle ?

L'intellect ne perçoit pas directement l'affection abstraite de la substance, ni la substance distincte de ses modifications; il saisit d'abord l'accident dans la substance, comme un être déterminé par ses qualités sensibles. Après cela, au moyen de la comparaison et de la déduction, il se forme des idées représentant distinctement le sujet et ses qualités. La substance est intelligible *par* et *dans* ses manifestations.

e) Notre connaissance est essentiellement relative : Cette proposition peut signifier 1° que nous ne connaissons aucun objet tel qu'il est *a parte rei*, que nous ne percevons que nos impressions subjectives. 2° elle peut signifier que l'esprit n'atteint que les φαινομενα, les apparences, sans jamais saisir la réalité en elle-même.

Les deux explications conduisent au même résultat, à la négation de toute connaissance.

La conscience est le retour du sujet sur lui-même dans l'acte de connaître un objet distinct du *moi*.

S'il n'y a pas d'objet connu, il n'y a pas de conscience ou de réflexion sur soi-même, puisque, selon la doctrine de S. Thomas, l'âme ne peut se connaître que par ses actes.

Les phénomènes ne sont scientifiquement explicables que par la substance ou l'être qu'ils affectent; le rapport ne se comprend que par la connaissance des deux termes rapportés. En rangeant l'absolu, c'est-à-dire, la substance, parmi les objets inaccessibles à la raison on lui enlève même les notions du fait et du relatif.

Nous ne disons pas que, pour connaître le relatif, l'esprit doive avoir l'intuition de l'absolu, mais nous affirmons que le relatif et le phénomène ont leur dernière explication dans l'absolu et dans la substance.

Si le phénomène est la manifestation d'un être *réel*, comment celui-ci n'est-il pas connaissable?

f) Il est certain qu'il n'y a pas de connaissance où rien n'est connu, où rien n'est à connaître.

Le *phenomenon* n'est pas plus la réalité que l'image n'est la chose représentée, et la perception de l'image conduit à la science pour autant que l'image est un moyen de connaître la chose représentée.

Nous ne connaissons rien en connaissant le signe sans connaître sa signification. Un signe dont la signification est inconnue n'est pas même un signe.

Il en est de même des phénomènes : ils ne sont rien que dans la réalité qu'ils manifestent; et s'ils ne manifestent rien à l'esprit, ils ne sont pas même des apparences. Si donc la réalité, le *noumenon* n'est pas accessible à la raison, ni les

phenomena, apparences ou manifestations, ne lui sont accessibles et par conséquent toute connaissance actuelle et possible est une chimère.

« On peut, dit Herbert Spencer (*Premiers principes d'un nouveau système de philosophie*, P. I, n. 11), pour expliquer l'origine du monde faire trois hypothèses : 1° le monde existe par lui-même. 2° le monde s'est produit lui-même. 3° le monde est créé par une cause extérieure. Or toutes ces trois suppositions sont absolument inconcevables. »

S'il en est ainsi, comment les positivistes osent-ils parler de Dieu, de morale et de religion?

Corollaire. — La philosophie dite *positive* repose sur des principes contradictoires.

Elle se propose d'étudier l'homme dans la société (de là son nom de *Sociologie*) à l'aide de deux procédés : l'un négatif exclut toutes les questions, qui se rapportent à l'Absolu ; l'autre positif consiste à déterminer l'ensemble des lois d'après lesquelles la société par un progrès continu développe les facultés individuelles.

La science a par conséquent un double but : *a*) elle écarte dans ses recherches toute cause supra-sensible soit efficiente, soit finale; elle explique les événements de l'histoire sans recourir jamais à Dieu ni à sa providence; pour diriger l'homme et ses actes, elle fait abstraction de son âme spirituelle et de ses destinées immortelles.

b) Elle cherche à découvrir les lois sociologiques qui gouvernent le monde, et tâche de déterminer leur influence sur les événements humains pour arriver à prédire l'avenir avec la même certitude scientifique qui nous fait juger du passé.

Telle est l'idée générale de la philosophie positive : en

comparant ses deux éléments constitutifs, c'est-à-dire l'objet qu'elle exclut et le but qu'elle se propose, on verra que l'un est la négation de l'autre.

Quel est le problème? Il s'agit d'expliquer scientifiquement le développement des facultés de l'homme et de diriger ses actes vers leur fin.

Pour le résoudre, on commence par éliminer la considération de toute cause qui ne tombe pas sous les sens, sans s'apercevoir que c'est rendre la solution impossible.

N'est-il pas évident que la solution du problème sera tout autre dans l'hypothèse que les causes métaphysiques existent, et influent sur les opérations de l'homme; et dans l'hypothèse contraire qu'elles n'existent pas ou qu'elles restent étrangères à nos actes.

D'après les positivistes, nous ne savons rien de ce que les métaphysiciens appellent la cause première : c'est une inconnue à négliger dans l'explication des événements. Ils ignorent, disent-ils, s'il y a dans l'homme autre chose que la matière; nous ne pouvons étudier que les éléments sensibles de sa nature; la question de la vie future est pour eux insoluble et par conséquent ils ne tiennent compte que de la vie présente.

Cette indifférence, cette prétendue neutralité à l'égard du vrai et du faux détruisent la science.

S'il existe une première cause, comment expliquer scientifiquement les événements de l'histoire, sans considérer ses opérations, sa providence, ses lois? Si les actes humains dérivent de facultés spirituelles, ils auront une vraie valeur morale; s'ils découlent de la matière, comment parler de droits, de devoirs, de vertu, de liberté, de récompense et de châtiment?

Les positivistes, on le voit, se flattent de résoudre le pro-

blème de l'homme, en éliminant les données essentielles à la solution. Ils prétendent arriver à la science en négligeant les moyens indispensables de la science. Que dire d'un astronome voulant déterminer mathématiquement la distance et le cours d'un astre sans tenir compte de sa parallaxe? d'un mécanicien prétendant expliquer la portée d'une machine sans considérer les forces, dont la portée est le résultat? d'un médecin se vantant de guérir des maladies dont il ignore l'origine, la nature et les symptômes?

Si les positivistes professaient franchement le scepticisme, leur système serait moins absurde. Mais vouloir d'une part arriver à la connaissance évidente de la vérité, et déclarer d'autre part la connaissance des causes impossible, c'est affirmer et nier en même temps la possibilité de la science.

Ce système conduit logiquement aux monstrueuses conséquences du matérialisme et de l'athéisme, et comme il ne peut faire un pas sans nier l'âme et Dieu, chaque fois qu'il établit une conclusion, il donne un démenti à son principe fondamental.

Thèse XLI.

La nature divine est essentiellement une *et* unique, *c'est-à-dire, elle est une en elle-même et incommunicable par multiplication et à plusieurs individus.*

1. Toute collection de notes constituant un genre ou une espèce représente une réalité, qui passe de l'état logique et idéal à l'état réel de l'existence.

A cause de ce passage nous concevons toute essence générique ou spécifique comme multiplicable ou multipliée dans l'ordre réel et commune à plusieurs individus.

Or Dieu, l'Être nécessaire ne peut jamais être conçu comme possible et passant à l'existence : par conséquent son essence n'est pas multipliable ni communicable à plusieurs individus, appartenant au même genre ou à la même espèce.

L'essence divine ne constitue pas un genre ou une espèce comprenant plusieurs individus : il en est de même des propriétés essentielles. Elles sont un dans l'ordre des essences, comme dans l'ordre des existences : elles jouissent de l'unité interne et de l'unité extérieure ou de l'unicité.

La pluralité des dieux répugne absolument à la nature divine.

2. La perfection souveraine et infinie est nécessairement une et unique.

3. L'être nécessaire possède tout ce qui est essentiel à l'existence; or l'existence suppose essentiellement l'individualité, car l'universel ne peut exister comme tel.

Il répugne donc à la nature divine d'être universelle et individualisée en plusieurs.

On voit pourquoi Dieu *est* son essence, *est* la nature divine; tandis que la créature *a* son essence et sa nature.

Corollaire. — Le dogme de la Sainte Trinité, tel que la révélation le propose, n'est pas opposé à l'unité de la nature divine: Il y a trois *personnes* ayant identiquement, numériquement *la même nature*, mais il n'y a pas trois natures divines multipliées en trois personnes. Ainsi la nature humaine n'ayant que l'unité *logique* se multiplie dans les individus de sorte qu'il y a autant de natures que d'individus. En Dieu l'unité de nature est *réelle*, physique, numérique, elle appartient sans être multipliée au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

Thèse XLII.

La perfection infinie de Dieu exclut toute composition soit physique *soit* métaphysique. *Elle est absolument* immuable *et sans aucune puissance passive.*

En Dieu il n'y a aucune composition ni essentielle, ni accidentelle, ni quantitative. En effet tout être composé *a*) a une cause, *b*) est contingent, *c*) limité et fini.

La perfection du composé résultant de la perfection des parties et de leur union ne peut être que finie. Les parties constituant le tout se perfectionnent par leur union, et non-seulement la partie qui est comme la matière déterminée, mais encore celle qu'on conçoit comme la forme déterminante.

Ainsi dans l'union de l'âme avec le corps, l'âme comme le corps gagne en perfection.

Quoique le concept de la simplicité soit négatif, la perfection signifiée est très-positive : elle suppose une réalité se suffisant complétement à elle-même.

Inutile de démontrer que Dieu n'est pas corporel, ni composé d'un corps et d'un esprit, qu'il n'y a en Lui aucun accident distinct de la substance, et que son acte est sa substance.

Si l'on concevait en Dieu des accidents, des modifications ajoutées à sa substance, on le concevrait fini et limité; car l'accident perfectionne la substance et la suppose imparfaite.

La composition *métaphysique* implique dans l'être une raison intrinsèque de distinguer une partie indéterminée et une partie déterminante.

L'être en lui-même n'est pas divisible en parties physiques et réelles : mais nous le concevons divisible, c'est-à-dire,

nous distinguons des éléments réciproquement perfectibles.

Ainsi nous considérons le *genre* comme une perfection perfectible par la *différence*; l'*essence* comme une réalité déterminée par l'*existence*; enfin, la *nature* qui peut être sans subsistance propre, perfectionnée par la *personne*.

Or en Dieu il ne peut être question de genre et de différence; comme Il est l'être nécessaire, nous ne pouvons jamais considérer son essence à l'état abstrait de possibilité sans l'existence. Il répugne qu'une nature infinie ne soit pas personne, c'est-à-dire, ne subsiste pas en elle-même.

De la simplicité physique et métaphysique nous déduisons l'*immutabilité* divine.

Tout changement intrinsèque suppose une composition accidentelle, opposée à la nature de l'être nécessaire, et infiniment parfait.

L'immutabilité absolue exclut le passage de la puissance à l'acte; la succession de plusieurs actes; toute relation nouvelle et contingente; elle admet cependant le changement de relations *extrinsèques*.

Les rapports entre Dieu et la créature sont *réels* du côté de la créature, qui dépend réellement et totalement de son Créateur. Du côté de Dieu ce rapport n'est pas réel : il est *logique* ou de raison, c'est-à-dire, nous *concevons* Dieu rapporté aux créatures, qui dépendent de Lui.

Ces rapports commencent à exister et changent sans affecter Dieu intrinsèquement. Par la création du monde les créatures, passant de la possibilité à l'existence changent : l'acte divin éternel reste immuable.

Il résulte de cette thèse que Dieu est l'*acte pur*, sans aucune potentialité. Il est infini, immuable, physiquement et métaphysiquement simple : c'est l'acte d'être le plus parfait. Or Dieu est son acte, son essence, son être. Il réunit l'acti-

vité infinie à l'immutabilité absolue. La créature en agissant passe de la puissance à l'acte, d'un état à un autre, gagne en perfection, dépend de conditions extérieures et ne produit qu'un effet imparfait : l'acte pur exclut toutes ces imperfections et nous donne l'idée de l'Être absolu et souverainement parfait.

Thèse XLIII.

Quoique la raison conçoive difficilement, comment un seul et même acte produise, sans changer intrinsèquement, les effets les plus divers, elle n'y voit pas de contradiction évidente.

La raison rencontre une grande difficulté lorsqu'elle cherche à concilier l'immutabilité divine avec les effets divers que Dieu produit dans le temps. Comment le même acte peut-il sans changer être l'intelligence, la volonté, la haine, l'amour, etc.?

La difficulté naît évidemment de notre manière imparfaite de connaître Dieu et ses opérations ; comme nous ne les connaissons que par des idées analogiques empruntées aux créatures, nous sommes portés à admettre plusieurs actes correspondants aux effets divers.

D'autre part nous comprenons la nécessité en Dieu d'un seul acte : c'est une imperfection que d'avoir besoin de nouvelles déterminations accidentelles, et de nouveaux actes pour produire ses effets et nous concluons que l'Être infini, souverainement parfait, restant ce qu'il est, entre en rapport avec des termes infiniment divers.

La raison voit la nécessité d'affirmer la chose, quoiqu'elle n'en comprenne pas parfaitement la nature.

Faut-il nier l'immutabilité démontrée parce qu'elle présente un côté mystérieux ou nier ses effets parce qu'on ne sait pas les rattacher à leur cause?

Il doit suffire de montrer que la vérité n'est pas en contradiction manifeste avec les principes de la raison. Évidemment un acte fini et limité ne peut produire plusieurs effets divers et opposés, mais cela n'est pas évident d'un acte dont l'efficacité est infinie.

Il est impossible qu'un seul et même acte soit un acte d'amour et de haine, si nous le concevons à notre manière finie et limitée; mais il n'est pas évident, au moins il n'est pas démontré que l'acte infini ne puisse sans changer *en soi* avoir deux termes contradictoires : l'amour et la haine.

Pour expliquer ce mystère autant que le permet la faiblesse de la raison, les philosophes distinguent l'acte divin en lui-même (*entitative*) et l'acte dans son terme (*terminative*). Son entité est une, simple, absolue, sans relation extérieure; ses rapports sont multiples, relatifs et divers. Le même acte rapporté aux choses intelligibles est l'intelligence infinie; rapporté aux possibles il est la création; au juste, il est l'amour, au mal, il est la haine, etc.

On comprend dès lors pourquoi les rapports entre Dieu et les créatures sont réels dans les créatures : car elles dépendent réellement de Dieu dont elles reçoivent l'existence; de la part de Dieu tous ces rapports sont logiques parce qu'ils ne posent rien d'accidentel en Dieu : son essence ne peut avoir de rapport intrinsèque avec rien de créé et de limité.

Thèse XLIV.

Quoique Dieu soit infiniment simple nous ne pouvons concevoir ses perfections qu'au moyen de concepts multiples et divers.

La raison peut concevoir la même chose par plusieurs concepts. Lorsque ces concepts se composent des mêmes notes, et ne se distinguent que par le degré de clarté, la distinction s'appelle logique, purement *mentale* (*rationis ratiocinantis*). Lorsqu'au contraire les concepts se composent de notes exprimant des propriétés diverses, la distinction basée sur la perfection de la chose s'appelle distinction *virtuelle*, ayant son fondement dans la chose (*rationis ratiocinatæ*).

C'est au moyen de la dernière que nous concevons et distinguons les perfections de Dieu.

L'acte pur contient la perfection totale sans aucune distinction d'essence ou d'existence; l'essence et l'existence, la substance et l'accident, la nature et la personne, toutes les perfections absolues y sont unes et identiques.

Mais comme nous devons connaître Dieu par des concepts, empruntés aux créatures, et que dans les créatures les perfections sont réellement distinctes et diverses, il est nécessaire d'employer plusieurs notions pour concevoir l'acte divin.

Cette distinction n'est pas purement logique et arbitraire, elle repose sur l'infinie perfection, qui équivaut éminemment à toutes les perfections finies et créées. Elle peut par conséquent être représentée par plusieurs notions vraies quoiqu'incomplètes.

Ces notions, matériellement identiques, sont formellement diverses. Ainsi, ce que nous concevons en concevant la sa-

gesse divine, est la même chose que nous concevons en concevant la bonté divine; mais nous la concevons sous deux formes différentes.

Il n'y a aucune erreur dans cette multiplicité de concepts parce que nous n'affirmons pas l'existence de plusieurs actes ou perfections en Dieu, au contraire nous corrigeons l'imperfection de nos idées en affirmant sa simplicité absolue. Quoiqu'incomplets nos concepts sont vrais.

De même les noms, empruntés aux créatures, que nous donnons aux attributs de Dieu ne signifient pas la même chose de la même manière : ils ne sont pas synonymes quoiqu'ils désignent tous *objectivement* la même essence infinie.

Il faut conserver la distinction des idées et des noms pour ne pas affirmer ces propositions absurdes : la justice divine pardonne, la miséricorde punit; Dieu aime l'iniquité et déteste la vertu.

Corollaire I. — Comme en Dieu l'être, l'existence, la sagesse sont une et même chose, et qu'en dehors des relations hypostatiques il n'y a rien en lui de distinct, quiconque connaît Dieu en lui-même, le conçoit par un seul concept représentant la plénitude de l'être absolu.

Corollaire II. — Voici comment Fénelon dans son *Traité de l'existence de Dieu* expose la même thèse :

« Je conçois clairement que le premier être est souverainement un et simple. D'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une et que, si je les multiplie, c'est par la faiblesse de mon esprit qui, ne pouvant embrasser d'une seule vue le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager et le divise en autant de parties

qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui.... Ainsi je me représente cet être unique par diverses faces, pour ainsi dire; et c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose divers noms suivant ses divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

» Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon : son intelligence, sa volonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense est en lui la même chose qui veut; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément la même chose qui pense et qui veut; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout est la même chose qui détruit; ce qui punit est la même chose qui pardonne et qui redresse; en un mot, en lui tout est un d'une suprême unité.

» Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ces perfections et de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ces perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines que j'admets en considérant Dieu n'est donc rien de vrai en lui; et je n'aurais aucune idée de lui dès que je cesserais de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il a faites hors de lui.

» Il ne faut point s'étonner que quand je contemple la divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini et infiniment un ; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis, ni infiniment uns ; au contraire, ils sont infiniment bornés et multiples.

» O unité infinie ! je vous entrevois, mais c'est toujours en me multipliant. Universelle et indivisible vérité, ce n'est pas vous que je divise, car vous demeurez toujours une et tout entière ; et je croirais faire un blasphème que de croire en vous quelque composition. Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas et un tissu de pensées successives et imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections se trouve réellement dans mes pensées, qui tendent vers vous et dont aucune ne peut atteindre à la suprême unité. Il faudrait être un autant que vous pour vous voir d'un seul regard indivisible dans votre unité. »

Thèse XLV.

Nous concevons l'étendue comme une multiplicité continue de parties corporelles : ce concept doit son origine à l'abstraction que l'esprit exerce sur la notion du corps.

Nous formulons en quelques thèses la doctrine sur la nature du temps et de l'espace pour mieux expliquer l'immensité et l'éternité divines.

Dès que l'homme possède la perception intellectuelle de soi et de son corps, il s'élève par voie de réflexion aux idées de l'*espace* et du *temps :* conditions de toute existence finie.

Ces idées supposent une explication préalable de l'*étendue* et du *mouvement :* car l'idée d'étendue entre dans l'idée

de l'espace et l'idée du mouvement est un des éléments de l'idée du temps.

L'étendue n'est pas l'essence du corps, comme le démontre Leibnitz contre Descartes.

« Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance, renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue, il faut voir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire, une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu, une *pluralité, continuité* et *coexistence des parties ;* et par conséquent, elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition. »

En analysant le concept vulgaire de l'étendue, nous y trouvons d'abord la *multiplicité des parties :* car le corps est étendu en tant qu'il implique des parties dont les unes sont hors des autres et partant distinctes. La multiplicité cependant ne constitue point l'étendue, car la première existe indépendamment de la seconde : ce qu'il faut pour la former, c'est la multiplicité *continue.*

La coexistence et la multiplicité d'objets qui se continuent les uns les autres, tels sont les éléments de l'étendue. Ces deux faits sont attestés par les sensations ; l'idée néanmoins de l'étendue appartient essentiellement à l'intelligence.

Quelle est l'origine de cette idée?

Comme l'idée de l'étendue est inséparable de l'idée du corps, c'est à l'occasion de la perception sensible qu'elle se produit dans l'esprit.

En réfléchissant sur l'objet matériel présenté par la sensation, l'intellect perçoit le corps déterminé par ses qualités extérieures.

Cette perception indirecte et médiate n'atteint pas l'étendue en elle-même, mais un être affecté de cette qualité. Néanmoins en vertu de sa force abstractive, l'intellect peut effacer pour ainsi dire toutes les conditions individuelles du corps, sauf la multiplicité continue des parties et arriver à l'idée de l'étendue.

Ainsi, en considérant une pomme que j'ai sous les yeux, je puis faire abstraction de sa couleur, de sa saveur, de sa figure, de tout ce qui est capable de modifier les sens; il ne me restera qu'une multiplicité continue de parties; en détachant cette qualité de la pomme pour la considérer en elle-même, j'aurai le concept de l'extension pure et abstraite.

Les propriétés élémentaires des corps constatées par l'expérience, savoir l'impénétrabilité, la figure, la divisibilité et la mobilité supposent comme condition première l'étendue.

Celle-ci consiste essentiellement dans la divisibilité parce qu'elle suppose la multiplicité des parties distinctes : « *Ratio quantitatis in communi consistit in quadam divisibilitate.* » (S. Th. in I. Sent. d. 19.)

En l'envisageant relativement au corps, il faut éviter deux opinions exclusives, celle des *atomistes*, qui considèrent l'étendue comme l'essence du corps et celle des *dynamistes*, qui déclarent l'étendue purement phénoménale et apparente.

Pour concevoir le corps il faut y trouver un principe, qui réunisse ses parties multiples dans l'unité : ce principe réel comme le corps est l'étendue.

Corollaire I. — Pour comprendre la nature de l'étendue, il est nécessaire de distinguer sa représentation sensible de son idée intellectuelle.

La première résulte de qualités extérieures par lesquelles l'étendue affecte la vue et le toucher et devient sensible. Ces

qualités supposent et accompagnent l'étendue sans la représenter en elle-même.

Autre chose est l'idée purement intellectuelle de l'étendue dépouillée de tout élément sensible : elle représente l'ordre qui relie les substances matérielles entre elles pour former le corps étendu.

En réfléchissant sur cette idée nous y trouvons deux éléments :

1° Plusieurs parties substantielles ordonnées entre elles, coexistantes, et agissant comme un tout sur nos sens.

Cette multiplicité de parties constitue la matière et le fondement de l'extension.

2° Comme forme, nous trouvons la continuité dans la coexistence ; c'est-à-dire, l'ordre suivant lesquels les éléments matériels sont disposés et réunis ensemble.

On pourra par conséquent affirmer que la matière de l'extension en elle-même n'est autre chose que la somme des éléments constituant le corps, et que sa forme est l'ordre disposant ces éléments dans leur coexistence.

Cette définition est conforme à l'idée que nous avons de la substance corporelle.

Comment la concevons-nous? comme un tout composé de substances partielles, ordonnées et combinées ensemble, continuant les unes les autres, douées d'action réciproque et d'une action commune sur notre faculté de sentir.

Corollaire II. — Les différentes manières dont un élément est ajouté à l'autre pour constituer la partie matérielle de l'étendue, se manifestent dans l'ordre sensible par la différence de la ligne, de la figure plane, du solide ; dans l'ordre intellectuel par la progression du nombre soit simple, soit élevé à une certaine puissance.

De cette observation découlent les corollaires suivants :

1° Toute étendue réelle naît d'éléments matériels, coexistant de différentes manières et d'après différents rapports.

2° Le nombre résultant d'unités combinées d'après différentes lois représente l'extension intelligible et purement intellectuelle.

3° Cette représentation intellectuelle pourra avoir son expression sensible, c'est-à-dire, les nombres s'expriment par des constructions géométriques.

3° De même que dans l'ordre réel l'étendue suppose plusieurs éléments matériels disposés d'après un ordre déterminé, dans l'ordre logique la géométrie (l'expression intellectuelle de l'étendue) suppose une multitude d'unités comme objet matériel, et leurs rapports réciproques comme son objet formel.

5° A cause des lois de notre intelligence nous ne pouvons séparer la géométrie pure de sa réprésentation sensible : nous comprenons néanmoins que ces deux parties sont séparables parce que nous comprenons que l'extension objective en elle-même, est indépendante de toute figure matérielle et de toute idée subjective.

6° Pour un esprit pur la science des nombres ne diffère pas de la géométrie.

Thèse XLVI.

L'espace « l'ordre de coexistence entre les êtres » *s'identifie en réalité avec l'étendue des corps. Par conséquent il n'est pas un récipient vide apte à recevoir les corps, ni un attribut de Dieu.*

Distinguons soigneusement deux significations du mot *espace* : l'une vraie et *objective* désigne l'extension qu'un

corps occupe ou bien l'étendue même du corps ; l'autre *subjective* et imaginaire désigne le vide où nous nous imaginons les corps placés.

Sans entrer dans la question de la possibilité ou de l'existence *du vide*, il suffit de considérer que l'espace vide, simple négation, ne peut exister en réalité.

De plus l'espace vide, distinct du corps, doit avoir une certaine étendue pour pouvoir le contenir; d'autre part l'être étendu a besoin de l'espace; par conséquent l'espace vide aurait besoin d'un autre récipient vide et ainsi nous arriverions à un nombre infini d'espaces.

Si l'espace n'existe pas indépendamment de la substance matérielle, il s'ensuit qu'en réalité il s'identifie avec l'étendue du corps.

La multiplicité des parties suppose une situation différente des unes relativement aux autres; cette situation implique des distances relativement différentes : or *cette distance relative entre les parties* du corps constitue son espace réel. En effet, en voulant mesurer l'espace occupé par un objet, nous mesurons la distance qui sépare ses deux extrémités.

De même que l'espace occupé par le corps est constituée par la distance relative des parties, l'espace entre différents corps résulte de la distance relative de leurs surfaces.

Ainsi nous pouvons dire avec Leibnitz que l'espace est *l'ordre de la coexistence des corps.* La distance relative entre les parties coexistantes d'un même corps, ou entre plusieurs corps, est l'ordre des parties ou des corps dans leur existence simultanée.

Il est déjà démontré que c'est par une illusion de l'imagination que nous concevons l'espace comme un récipient vide apte à recevoir les corps. En écartant l'image sensible d'un espace réel et indéfini, il nous reste le concept *de la possi-*

bilité d'une étendue réelle qui se présente comme incréée, éternelle, nécessaire, dépassant le monde, embrassant tous les corps existants et possibles.

C'est l'idée de l'espace absolu qui n'existe pas en lui-même; et que nous fournit la possibilité d'un nombre indéfini de corps étendus.

C'est une grave erreur que de confondre l'espace absolu avec l'immensité divine.

L'espace est formellement étendu ; or tous les attributs divins, identiques à la divine essence infiniment simple, excluent cette propriété.

Dans cette opinion nous aurions une étendue infinie résultant de parties finies. De plus les corps remplissant l'espace, rempliraient l'essence de Dieu ; on le voit, la doctrine de Newton et de Clarke nous conduit au panthéisme.

Il est vrai cependant de dire que l'immensité divine est en quelque sorte la raison ontologique de l'espace possible. Si cet attribut infini n'existait pas, l'étendue possible serait évidemment finie et bornée.

Corollaire I. — Nous concevons l'espace comme l'étendue d'après ses trois dimensions de longueur, de largeur et de profondeur. Or la dimension diffère de l'étendue comme le complément de l'essence diffère de l'essence.

Nous pouvons affirmer en conséquence que l'espace est l'étendue complète et parfaite ; sa matière est l'élément matériel ayant les trois dimensions, sa forme est l'ordre constituant les éléments matériels dans la perfection de leur étendue.

Corollaire II. — Le corps solide n'est autre chose que le tout matériel résultant de l'union de plusieurs éléments avec

l'élément primitif suivant toute la possibilité de son étendue : c'est l'élément matériel parfait et complet dans son étendue.

Lorsque tous les éléments s'unissent d'une manière immédiate dans un point commun (le centre) ils produisent la sphère, ou le corps solide dans lequel toutes les lignes tirées du centre à la surface sont égales.

De l'union des mêmes éléments entre eux naissent les autres corps solides. Ainsi la sphère représente un élément matériel complet dans son extension ; les autres solides supposent la sphère et tous leurs points (angles) sont autant de centres tendant pour ainsi dire à se perfectionner dans leur dimension et à former autant de sphères.

Corollaire III.— Il y a des philosophes (V. Tongiorgi, *Cosmologia*. L. 3. c. 1. art. VI) qui défendent la possibilité et l'existence du vide.

Ils appellent *vide* proprement dit, l'espace ne contenant aucun corps ni pondérable ni impondérable : le vide est *réel* lorsque cette partie de l'espace est circonscrite par les surfaces des corps existants.

Voici comment ces auteurs établissent *la possibilité* du vide réel.

L'espace vide est la possibilité de l'étendue limitée et déterminée par des surfaces réelles. Or il n'y a rien de contradictoire dans ce concept. On conçoit très-bien l'étendue possible remplissant l'espace entre deux corps distincts.

Dieu ne pourrait-il pas annihiler dans un récipient quelconque tout corps pondérable et impondérable en conservant la position relative des parois du vase? Nous aurions ainsi le vide réel.

Pour démontrer *l'existence* du vide, ils en appellent au mouvement, qui leur paraît impossible sans le vide. Com-

ment une molécule déplacerait-elle l'autre si tout est rempli ?

On pourrait répondre à cet argument qu'il suppose ce qui est en question. Il suppose que le mouvement exige deux corps non-contigus, c'est-à-dire, séparés par le vide. Mais c'est précisément la question à résoudre.

D'ailleurs, pour avoir le mouvement, il suffit qu'un corps puisse prendre une position différente relativement à un autre ; or même sans le vide, un corps peut changer sa position relative, comme il est manifeste par l'expérience de deux corps contigus.

Thèse XLVII.

La notion de l'espace ne doit pas son origine aux sens (Condillac), *ni à une faculté instinctive* (Reid, Royer-Collard), *ni aux formes* a priori *de la sensibilité* (Kant). *Elle naît de l'abstraction sur l'étendue concrète des corps.*

Exposons d'abord la vraie théorie. L'espace, nous l'avons prouvé, est l'étendue des corps : ce qui suffit à produire l'idée de l'extension suffira à l'idée de l'espace. Or, en exerçant sa faculté d'abstraire sur un être matériel et étendu, l'intellect perçoit l'extension en elle-même, et par conséquent l'espace. Cette idée représentant l'extension *abstraite,* la représente sans limites : voilà pourquoi l'imagination suivant le travail de l'intellect s'efforce de produire une image sensible de l'espace indéfini.

Pareillement comme l'étendue est nécessaire aux corps, l'intellect rapporte l'espace aux corps ; et l'imagination se le représente comme un récipient indispensable aux êtres matériels.

L'espace est-il objectif? Si on entend parler d'une réalité objective, distincte du corps, nous répondons négativement; si on entend une réalité identique à son extension réelle, nous répondons affirmativement. Ceux qui admettent l'existence d'un espace infini, réalisent une qualité abstraite, propre à l'espace existant dans notre intellect et représenté par l'imagination.

Inutile de démontrer longuement que l'idée de l'espace ne peut dériver des sens. Elle représente l'étendue *abstraite*, or les sens ne perçoivent que l'objet déterminé par ses qualités sensibles et individuelles. L'extension en elle-même est *illimitée*, or l'objet des sens est toujours un être limité et individuel.

On s'explique par conséquent pourquoi les sensistes ont réduit l'espace à une abstraction sans réalité.

L'école écossaise, pour combattre le sensualisme, attribue la notion de l'espace à une faculté de l'esprit, qui se manifeste à l'occasion de la perception sensible.

Cette faculté *instinctive*, repose sur une foi aveugle et nécessaire.

Cette doctrine est sceptique : une croyance aveugle ne peut convenir à la raison et détruit toute la valeur de nos connaissances.

Kant appelle l'idée de l'espace une forme *a priori* de la sensibilité. C'est le corollaire de son principe général : tout élément nécessaire de la connaissance est toujours une forme indépendante de l'expérience et inhérente à la constitution intime du sujet pensant. Or l'idée de l'espace est nécessaire à l'intuition sensible ; nous ne pouvons nous représenter aucun objet sans le placer dans un point de l'espace.

Faisons quelques observations sur cette théorie :

En voulant éviter le sensualisme et attribuer l'origine de

l'idée de l'espace à la seule raison, Kant tombe dans la même erreur. Il se propose de rendre compte de l'idée indépendamment de l'expérience ; à cet effet, il en fait une forme de la sensibilité, qui est la base de l'expérience.

Lorsqu'il répond qu'il parle de la sensibilité *pure*, il abuse des mots, car la sensibilité étant une et identique est gouvernée par les mêmes lois.

Au fond Kant attribue à la sensibilité une idée à laquelle l'intellect n'arrive qu'après un travail considérable d'abstraction et de réflexion.

Sa doctrine est nécessairement sceptique : si l'espace est purement subjectif; s'il n'est qu'une condition de la sensibilité; l'esprit, loin de recevoir quelque chose de l'objet perçu, crée tout ce que cet objet contient ou plutôt ce que nous percevons en lui.

Ainsi nous pouvons affirmer : la chose me paraît telle, elle se manifeste de telle manière, elle produit telle impression.

Jamais nous ne connaissons les objets sensibles tels qu'ils sont, car c'est l'âme qui les *construit* en les moulant pour ainsi dire sur elle-même et croyant recevoir du dehors ce qu'elle a donné.

Kant tourne dans un cercle vicieux : l'espace, forme *interne* de la sensibilité, comment devient-elle *extérieure* dans la représentation sensible? Kant répondra que c'est par la sensation. Mais, d'après lui, la sensation purement subjective, ne devient objective que par la forme *a priori* de l'espace.

Par conséquent la sensation subjective doit objectiver l'espace; et l'espace, forme subjective de la sensibilité, doit objectiver la sensation.

« La doctrine de Kant n'est pas une découverte philoso-

phique. D'une part, elle constate un fait très-connu, à savoir que l'intuition de l'espace est une condition subjective sans laquelle nous ne pouvons percevoir les choses les unes hors des autres; d'autre part, elle renouvelle l'idéalisme, en tant qu'elle refuse à cette étendue toute réalité, considérant les choses et leur disposition dans l'espace comme de simples phénomènes ou de pures apparences. Toutefois l'observation est vraie dans le fond; il nous est impossible de percevoir les objets d'une manière distincte et hors de nous-mêmes, si nous n'avons l'intuition de l'espace; mais le philosophe ne l'a pas formulée avec assez d'exactitude; car l'intuition de l'espace est la *perception extérieure* elle-même; donc il aurait fallu dire, non que la première est une condition indispensable de la seconde, mais que l'intuition de l'espace et cette perception sont identiques. » (Balmès. *Phil. fondam.* L. 3, c. 16.)

Thèse XLVIII.

Le mouvement, que nous concevons à l'occasion des changements d'un être, est l'action de l'être en puissance en tant qu'il est en puissance.

L'expérience externe nous présente des corps sujets à des transformations incessantes; le sens intime atteste des changements du sujet pensant et voulant. Or l'esprit en analysant ces faits s'élève à l'idée du mouvement. En effet :

Le changement implique 1° l'être en *puissance* relativement à ce qu'il devient par le changement; le corps blanc *peut* devenir noir.

2° Il implique une *action* par laquelle il se produit; car rien ne passe de la puissance à l'acte sans une action.

3° Cette action est *successive*, car dans le changement l'être passe par voie de mouvement d'un état à l'autre. Or puisque le terme d'une action successive, n'est ni l'acte parfait, ni la pure puissance, l'action que renferme le mouvement s'appelle acte imparfait, c'est-à-dire, intermédiaire entre la puissance et l'acte parfait.

D'après ces éléments Aristote définit le mouvement : *l'acte imparfait de l'être relativement à ce qu'il peut devenir.*

Lorsqu'on définit le mouvement par le passage d'un lieu à un autre, on définit *idem* par *idem*, car ce terme de passage étant identique à celui de mouvement, reste encore à définir.

Thèse XLIX.

Comme le mouvement consiste essentiellement en une succession, ou bien en un courant continu de parties dont l'une précède et l'autre suit : l'étendue appréciable de cette succession est le temps, qu'Aristote définit : le nombre ou la mesure du mouvement selon la priorité et la postériorité; *et Leibnitz :* l'ordre de la succession.

Avant d'entamer la question du temps, rappelons le mot de S. Augustin : « *Quid est tempus? si nemo ex me quaerat, scio : si quaerenti explicare velim, nescio.* (*Conf.* Lib. XI, c. 14.)

La raison de la difficulté est celle-ci : l'intellect ne peut connaître que ce qui est en acte. Or le temps a une actualité minime ; car l'instant seul dure et encore est-il successif.

Il n'y a pas de temps sans *avant* et *après* ; sans succession. Or la succession implique changement. De même que le changement suppose la durée de ce qui change, ainsi la succession du temps suppose quelque chose qui dure quoiqu'en succession.

Ce qui dure est l'instant indivisible : il revient le même dans la succession et en se répétant change successivement de présent en passé. Comme la première heure du jour revient identiquement la même dans la seconde, et change seulement de présente en passée, ainsi le même instant, en revenant dans la série des moments successifs, change d'être et de dénomination.

L'instant en succession, considéré selon la priorité et la postériorité, constitue le temps, que Leibnitz définit avec raison : *l'ordre de la succession.*

Cette définition est identique à celle des Scolastiques : *numerus motûs secundum prius et posterius.* Pour comprendre cette définition, il faut observer 1° que le nombre est abstrait lorsque nous le considérons indépendamment des quantités dont il exprime le rapport ; il est concret lorsqu'on le considère dans les quantités mêmes.

2° Le nombre sert à mesurer les quantités en les comparant à l'unité qu'il renferme.

Le temps mesure le mouvement non pas en donnant le nombre des changements, mais en exprimant leur rapport.

Ce rapport étant celui de la priorité et de la postériorité, c'est-à-dire l'ordre de la succession, on voit l'identité des définitions données par Leibnitz et par les scolastiques.

Pourquoi l'ordre de la succession a-t-il été appelé le nombre du mouvement ?

Le nombre présente la relation entre les unités qui le composent ; le temps présente la relation entre le passé et le futur avec le présent, qui est l'instant indivisible comme l'unité.

Mais l'instant, — l'unité du temps — étant successif, n'est pas l'unité permanente du nombre. Voilà pourquoi les Scolastiques, pour caractériser l'unité du temps, affirment que le temps est le nombre du mouvement.

Ils ajoutent *secundum prius et posterius*, pour indiquer que le temps n'exprime pas seulement le nombre des changements, mais qu'il résume le rapport des instants écoulés dans les changements successifs.

Le temps n'existe pas séparé des choses puisqu'en réalité il n'est que la succession des choses mêmes, leur être et leur non-être.

Faire du temps un attribut de Dieu, c'est le confondre avec l'éternité et détruire l'immutabilité divine.

Le temps représente une *durée successive* qui s'identifie objectivement avec l'existence, sujette au changement ou bien avec l'existence acquérant par plusieurs actes le complément de sa perfection.

La durée ne diffère pas de l'être subissant le changement, et la succession est la série des changements subis.

Avant la création du monde il n'y avait pas de temps *réel* parce qu'il n'y avait aucune existence successive. Comme cependant le monde créé et des mondes sans nombre, sujets à la succession, existaient comme possibles dans l'intelligence du Créateur, nous concevons avant la création une série indéfinie, nécessaire, immuable de siècles possibles.

Corollaire. — Le temps est une quantité dont les unités sont les changements produits par les actes successifs. Pour le mesurer, il faut ou bien reconnaître ses unités constitutives, ou bien le comparer avec une unité de mesure, résultant d'une série de changements se reproduisant constamment et de la même manière.

Comme le premier moyen nous manque, nous adoptons comme unité de mesure le mouvement des astres, reproduit par l'art.

Nous n'avons pas de mesure *absolue* prise dans les unités

qui composent le temps; notre mesure relative est donnée par un temps connu, avec lequel nous comparons les existences successives.

Thèse L.

Quoique les sens ne perçoivent pas le temps, l'idée empirique *du temps réel et l'idée* pure *du temps possible dépendent de l'expérience offrant la matière de l'idée à l'intellect actif.*

Le temps n'existe pas séparé des choses : nous pouvons le considérer cependant comme la succession des êtres, ou bien, faisant abstraction des êtres, comme l'ordre de la succession.

La première idée que nous appelons *empirique* représente l'ordre de la succession réelle des êtres, que nous ne pouvons connaître qu'en constatant par l'expérience les états successifs de l'être qui change.

L'idée *pure* du temps possible suppose l'idée empirique et dépend par conséquent comme la première de l'expérience.

L'idée du temps impliquant l'idée d'un rapport, est inexplicable dans le sensisme. Le temps en soi étant la succession et dans notre entendement la perception de cette succession, il n'offre à l'esprit aucun objet sensible.

« Bien qu'il se rapporte aux objets, et qu'il soit comme le lien qui les unit, il n'est pas à lui seul les objets eux-mêmes ou l'intuition de ces objets. Il est clair que l'idée du temps qui mesure la succession d'un son ou d'un regard ne saurait être ni la vision ni le son. » (Balmes.)

« Kant emploie la même théorie dans l'explication du

temps et de l'espace. Selon ce philosophe le temps n'est rien en soi ; il n'est pas même inhérent aux choses ; condition subjective de l'intuition, forme intérieure au moyen de laquelle les phénomènes s'offrent à nous comme successifs, de même que, dans la forme appelée espace, ils s'offrent à nous comme continus. »

Cette théorie se réfute de la même manière dont nous avons réfuté plus haut la théorie de Kant sur l'espace.

L'idée du temps n'est pas indépendante de l'expérience; or, comme l'observation interne et la perception sensible attestent la succession et par conséquent le changement, l'une et l'autre peuvent servir à l'esprit pour s'élever à l'idée du temps.

Les sens ne perçoivent pas le temps, mais ils perçoivent 'être changeant et le présentent à l'intelligence, comme la matière de ses opérations. Ils concourent ainsi comme cause matérielle ou instrumentale à la formation de l'idée. Il en résulte que l'idée n'est pas une forme purement subjective de l'esprit, mais une assimilation vivante de l'objet qui représente la réalité.

En effet la perception du mouvement suffit à donner l'idée du temps.

Les différentes positions du mobile impliquent un changement d'état, que l'intellect capable de saisir l'ordre peut analyser. Cette analyse des mouvements produira l'idée de la succession. Elle s'acquiert lorsque l'entendement perçoit l'ordre entre le premier et le second état du mobile.

Après avoir considéré les choses dans leur existence, l'intellect les considère dans leur possibilité et forme ainsi 'idée pure du temps ou de l'ordre de la succession possible.

Corollaire. — On objecte que la thèse explique l'idée du

temps par le temps, c'est-à-dire par la considération du *prius* et *posterius* dans le mouvement.

R. Nous avons vu que pour avoir une idée du temps il suffit de concevoir le changement. Or, pour le concevoir il suffit de faire attention à la variété des états du même sujet, et de percevoir un second état qui exclut le premier.

Le *prius* et le *posterius* de l'idée primitive de la succession se rapportent directement aux différents états du même sujet.

Par réflexion sur le changement, nous arrivons à l'idée du temps, dans lequel se vérifient les états successifs du même être : il n'y a donc pas de cercle vicieux.

Thèse LI.

L'idée du temps est subjective *quant au passé et au futur,* objective *quant au présent.*

Dans la question sur la valeur objective du concept du temps nous suivons la doctrine de S. Thomas.

Toute idée relative n'est pas par cela seul subjective ; de plus la relation que comprend l'idée du temps, quoique logique quant au futur et au passé a un terme réel, le présent : de ces principes saint Thomas conclut que l'idée du temps objective quant au présent est subjective quant au passé et au futur.

Comme le mouvement successif ne présente qu'un *point indivisible* objectif, ainsi dans le temps l'*instant* seul est réel.

En effet l'instant seul existe sans aucune considération mentale de notre part, tandis que pour concevoir le passé et le futur il faut les mettre en rapport avec le présent.

Nous inférons de cette explication qu'on ne peut sans

erreur attribuer à l'idée une objectivité absolue, ni en faire une forme subjective de l'esprit humain.

Corollaire. — En comparant l'espace avec le temps, nous arrivons aux assertions suivantes :

1° De même que l'espace n'existe pas séparé des corps et est constitué par l'ordre dans lequel ils coexistent, considéré d'une manière abstraite; ainsi le temps n'existe pas en dehors des êtres changeants et résulte de l'ordre suivant lequel leurs actes se succèdent, considéré d'une manière abstraite.

2° L'espace réel n'existe qu'avec les corps réels, l'espace absolu est basé sur la possibilité de l'étendue ; ainsi le temps réel commence avec la création, le temps indéfini, imaginaire est la possibilité illimitée d'êtres successifs.

3° De même que l'être simple n'a pas besoin d'espace et que l'être infiniment simple est exempt de toute relation avec l'espace ; ainsi l'être immuable ne connaît pas le temps et ce qui est absolument immuable est éternel.

4° De même que nous mesurons l'espace par une étendue connue, nous mesurons le temps par une série connue de changements.

5° L'espace résulte de parties qui coexistent ensemble, le temps est une quantité résultant d'unités successives s'excluant réciproquement.

6° L'espace ne peut appartenir qu'à la matière ; le temps embrasse tout être successif.

Thèse LII.

Suivant la méthode d'élimination nous affirmons de Dieu l'immensité *et* l'éternité. *En vertu de la première perfection son essence infinie exempte de tout rapport avec l'espace est présente à tous les êtres ; par la seconde Dieu n'a pas de commencement ni de fin, et son existence qui ne dure pas, coexiste avec les êtres finis, qui durent.*

La présence de l'être contingent soit matériel, soit spirituel, est nécessairement *limitée* et imparfaite ; sa vie est *successive* et se perfectionne dans le temps. La raison ontologique de l'existence des êtres dans l'espace et le temps découle de leur imperfection.

En éliminant cette double imperfection de Dieu nous l'appelons *immense* et *éternel*.

Son essence exempte de tout rapport avec l'espace est intimement présente à tous les êtres existants, et capable sans changer d'être présente à tous les êtres possibles s'ils étaient réalisés. Cette présence peut être considérée relativement à la créature existante ; dans ce cas elle est un attribut *relatif* hypothétiquement nécessaire ; elle découle de la présence absolue, que nous expliquons par la coexistence des créatures possibles sans fin.

Cette perfection, — la substance divine elle-même, — n'est pas en partie en acte et en partie en puissance : elle est tout entière en acte, de sorte que le changement n'affecte que les êtres auxquels Dieu est présent.

La substance matérielle est présente par l'application de ses parties aux parties de l'espace : la substance spirituelle par son action dans une sphère d'activité déterminée. Dieu

est intimement présent à toutes les choses en tant qu'Il les crée et les conserve toutes.

L'éternité est l'existence sans commencement, sans fin et sans aucune succession. « Non est ibi, dit saint Augustin, *fuit* et *erit* : quia et quod fuit jam non est, et quod erit nondum est : sed quidquid ibi est, non est nisi *est*. »

Elle n'est pas le temps infini, ni le temps indéfini, elle coexiste tout entière avec chaque moment du temps. En elle-même elle est simple, indivisible, immuable; rapportée aux créatures elle est divisible, successive.

En Dieu l'éternité est la possession tout entière et parfaite d'une vie sans fin.

La toute-présence de Dieu découle de sa toute-puissance, de sa science et de son action créatrice et conservatrice; son immensité de sa perfection infinie.

Dieu est éternel parce qu'Il n'a pas de commencement; Il ne peut avoir de fin; son immutabilité et sa perfection excluent toute succession dans son existence.

Un être qui commence ou cesse d'exister a reçu de sa cause une existence limitée, il est contingent. Comme l'être *par soi* n'a pas de cause, il existe et continue à exister en vertu de son essence nécessaire. Il n'y a rien qui puisse limiter l'existence de Dieu : au contraire sa perfection exige l'éternité. Comment concevoir qu'une essence nécessaire tende au non-être? que Dieu infiniment heureux désire la fin de son existence et veuille une contradiction, la non-existence de l'Être nécessaire?

Corollaire. — Tout ce que nous concevons est soumis aux catégories du temps et de l'espace. Le corps n'est présent, n'existe que dans les bornes de son étendue ; l'esprit créé ne peut agir que dans une sphère d'action limitée.

Il nous est par conséquent très-difficile de concevoir une existence, exempte de tout rapport avec le temps et l'espace. Aussi expliquons-nous ordinairement l'immensité et l'éternité divines par leurs relations avec les créatures existantes ou possibles. Dieu est immense parce qu'il remplit l'espace et est présent à tout ce qui est réel ou possible; il est éternel parce que sa vie remplit tous les instants d'un temps infini.

Pour perfectionner cette notion vulgaire et relative, saint Augustin nous engage à concevoir Dieu comme la *vérité* et la *sagesse*.

La vérité objective, ou les lois nécessaires et essentielles qui gouvernent les êtres sont indépendantes de l'espace et du temps et tout ce qui existe dans le temps et l'espace leur est soumis. Ainsi qui demandera jamais si le principe de contradiction est également vrai ailleurs comme ici; demain comme aujourd'hui; qui dira que les trois angles d'un triangle *seront* égaux à deux angles droits? que tout effet *a supposé* une cause? qu'à Louvain deux fois deux font quatre?

D'autre part, s'il existe un triangle, la somme de ses angles sera égale à deux droits; s'il existe un effet, il aura sa cause; si le monde existe, la vérité y sera, à quelque moment qu'il existe, la vérité coexiste.

La vérité, quoiqu'indépendante du temps et de l'espace ou plutôt à cause de cette indépendance, gouverne et domine les êtres sujets à ce double rapport.

Il en est de même de Dieu, la Vérité même. Ne demandez pas : Dieu est-il dans un lieu? occupe-t-il une place? est-il répandu dans l'espace? Dieu est l'Être indivisible, infiniment simple, ontologiquement antérieur à toutes les choses répandues dans l'espace; tout lieu, tout instant, tout espace n'a de réalité et de possibilité que par lui.

La vérité est au-dessus et en dehors de tous les rapports

d'étendue et de durée : avant la création elle existait en elle-même ; après la création on ne peut concevoir un être, sans que la Vérité ne le pénètre et ne l'enveloppe.

De même que la Vérité ne se transporte pas d'un lieu à un autre, après la création Dieu ne commence pas à être où il n'était pas auparavant ; c'est la créature qui change et commence à remplir un lieu qui n'était pas. L'être contingent passant de la possibilité à la réalité commence à exister en Dieu et avec Dieu.

La présence de Dieu n'est pas locale, ni restreinte à un point de l'espace : Il est partout comme il convient à la Vérité et à la Sagesse.

Thèse LIII.

La science de Dieu est une et infiniment simple comme son essence ; néanmoins la raison peut et doit distinguer en Dieu suivant la diverse nature des objets la science nécessaire, libre *et* moyenne.

La science divine est l'essence divine, considérée comme acte intellectuel infini; de même que Dieu comme plénitude de la perfection est la vérité absolue ; comme acte intellectuel Il est la parfaite compréhension substantielle de son essence infinie.

Écartons d'abord les imperfections de cette science infinie : *a*) elle ne suppose pas d'actes successifs, *b*) ni le raisonnement, *c*) ni la composition ou la division des idées, *d*) ni la perception accidentelle ou l'abstraction, *e*) elle ne passe pas de la puissance à l'acte.

Elle est infiniment simple, infaillible, immuable, comme l'essence divine.

Nous distinguons d'abord quant aux objets de cette science 1° l'objet *principal :* la divine essence, 2° l'objet *secondaire*, connu au moyen du premier, à savoir toutes les choses distinctes de Dieu.

La science divine s'appelle *nécessaire* lorsque son objet est indépendant de toute volonté libre, telle que la possibilité.

Elle s'appelle *libre* lorsque l'objet dépend de la libre volonté de Dieu, telles que les existences.

Enfin elle est *moyenne*, quand l'objet indépendant des décrets libres de Dieu dépend de la liberté des créatures.

Ainsi la proposition : l'homme se trouvant en certaines circonstances peut pécher et ne pas pécher, appartient à la science nécessaire.

Celle-ci : l'homme ne péchera pas, appartient à la science libre.

Enfin la troisième : si l'homme se trouvait en pareilles circonstances, il ne pécherait pas, est du domaine de la science moyenne. Son objet n'est pas purement possible, ni simplement existant, il se place au milieu des deux.

Lorsqu'on affirme que la science de Dieu est la *cause* des êtres, on parle de la *science des possibles*, qui suivant notre manière de concevoir dirige la volonté divine dans la production du monde.

Quant à la science des existences et celle que nous appelons moyenne, elle se rapporte aux opérations divines d'une *manière médiate*.

Car la connaissance d'une existence peut, suivant notre manière de voir, influer sur les décrets éternels de la volonté divine. Ainsi la science moyenne guide évidemment Dieu dans le gouvernement providentiel des créatures raisonnables.

Thèse LIV.

En connaissant parfaitement son essence, Dieu connait en elle tous les possibles.

L'intelligence infinie réclame nécessairement un objet infiniment parfait, c'est-à-dire, l'essence divine. Cette essence a une intelligibilité infinie, et s'identifie en réalité avec l'intellect divin; il y a par conséquent la connaissance la plus parfaite, à savoir la compréhension.

Dieu connaît son essence en *elle-même* et pour autant qu'elle *peut être imitée* par les créatures. Or ces imitations imparfaites de son essence constituent les essences des choses possibles. Dieu connait donc en Lui-même tous les possibles.

Thèse LV.

La science divine comprend tous les effets futurs des causes nécessaires, *et tous les actes futurs des causes* libres.

Pour connaître les effets futurs des causes nécessaires, il suffit de connaître leur nature, leurs forces, leur concours et les lois qui les gouvernent. Or, Dieu qui les a créées, connaît parfaitement leurs forces et leur manière d'opérer.

Quant aux actes futurs des causes libres, nous distinguons des actes *réellement* futurs, et des actes *conditionnellement* futurs, c'est-à-dire, dépendants d'une condition, qui peut se vérifier.

1. Dieu possède la science des uns et des autres. Il est incontestablement une perfection de savoir prédire l'avenir; comment pourrait-elle manquer à la science infinie?

Si Dieu ne connaissait pas de toute éternité les actes libres, sa science serait successive, imparfaite, changeante, faillible.

Enfin pour Dieu rien n'est futur, tout est présent et coexiste avec son éternité. Par conséquent il est plus exact de dire, que Dieu *voit* le futur que de parler de sa prescience.

2. Dieu connait encore les actes libres hypothétiquement futurs. Nous ne disons pas que la science divine soit conditionnelle; mais elle s'étend aux actes libres dont l'existence dépend d'une condition n'ayant aucune connexion nécessaire avec l'acte lui-même.

Cette vérité découle de la perfection souveraine de la science divine. Il faut qu'elle puisse répondre infailliblement à toutes les questions : or sans cette connaissance certaine, des questions sans nombre restent insolubles; sans cette connaissance Dieu ne connaîtrait les actes futurs libres que lorsqu'ils sont réellement futurs, c'est-à-dire, Il ne les connaîtrait que dépendamment de la détermination de la créature ; sa science dépendrait ainsi de la volonté créée, ce qui détruit sa perfection infinie.

La providence divine serait impossible sans la science moyenne. Comment Dieu pourrait-il diriger le cours des choses humaines, gouverner les actes des causes libres s'il ne connaissait pas les déterminations de la volonté dans toutes les conditions où elle peut se trouver? Comment pourrait-il réaliser la fin dernière du monde, s'il ignore les décisions que prendra l'homme en certaines circonstances? Il manquerait d'un moyen indispensable pour disposer tout avec miséricorde et efficacité.

Corollaire. Pour résoudre les difficultés, qu'on oppose à la science des actes libres, il suffit de considérer deux principes :

1° L'éternité divine exclut toute succession et coexiste tout entière, avec tous les moments du temps.

2° Toute science spéculative suppose son objet et ne le produit pas; il faut concevoir d'abord l'objet, avant de le concevoir *connu*.

De même que la *vue* d'un acte ne détruit pas sa liberté, ainsi la science de Dieu ne change en rien la nature de l'objet libre ou nécessaire.

Num quæ præsentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus (Boèce)? « Sicut tua memoria tu non cogis facta esse, quæ præterierunt, sic Deus præscientia sua non cogit facienda, quæ futura sunt. » (S. Augustin).

La prescience divine cause la nécessité de l'acte, mais une nécessité *conséquente* qui ne détruit pas la liberté, car elle résulte de l'acte librement posé. Il est vrai que la science divine éternelle est *antérieure* à tous les actes libres : mais d'après notre manière de concevoir, nous distinguons la *science* qui est l'essence divine elle-même et *sa relation*, qui présuppose la libre détermination de la volonté.

L'essence divine est déterminée par sa perfection propre à connaître toute vérité; il dépend cependant de la liberté humaine de rendre vraie une proposition plutôt que l'autre; par conséquent la volonté humaine ne *détermine* pas la science divine, elle pose une *condition* sans laquelle la vérité n'existerait pas et ne pourrait être connue.

Thèse LVI.

Le principe formel et déterminant de la connaissance de Dieu est son essence, dans laquelle et par laquelle Il connaît toute vérité.

Dans la connaissance humaine nous distinguons le sujet,

l'objet et le principe déterminant de la connaissance. Ce principe *(espèce intelligible)* formé par abstraction, féconde l'intellect possible pour qu'il produise l'idée de la chose. Le *principe formel* est la détermination reçue par l'intellect à la suite de laquelle il sort de son état d'indifférence et d'inactivité et conçoit un objet particulier.

En Dieu, cette espèce ne peut être distincte de son essence : car une espèce étrangère introduirait en Dieu une modification accidentelle, qu'exclut sa perfection infinie.

L'intelligence divine est identique à l'essence : Si Dieu connaissait par des espèces abstraites, son essence dépendrait de quelque chose en dehors d'elle.

Corollaire. Lorsque nous connaissons un objet par lui-même, *per speciem propriam,* cette espèce détermine notre connaissance dont elle est la cause formelle. Ce mode de connaître imparfait ne peut convenir à Dieu, qui connaît tout en lui-même, son essence étant déterminée par sa perfection propre à représenter toute vérité. Il ne connait pas les choses, distinctes de son essence, *par elles-mêmes,* c'est-à-dire, son intelligence ne subit pas l'action des objets extérieurs et la perfection de sa connaissance n'est pas causée par eux.

Il connait cependant les choses telles qu'elles sont *en elles-mêmes,* car s'il les connaissait uniquement selon qu'elles existent dans son essence, il connaîtrait son essence seule. Ce qui plus est : il ne la connaîtrait pas parfaitement comme la cause et le modèle de toute réalité; car la connaissance parfaite de la cause suppose la connaissance des effets possibles ou existants selon leur nature propre. Si donc Dieu possède la compréhension de son essence cause, modèle et représentation de toute vérité — il connaît l'être créé tel qu'il est ou peut être en lui-même.

En connaissant son essence, Dieu connaît toutes choses distinctes de Lui : en effet il peut les connaître dans sa puissance infinie ; dans leurs causes immédiates dont son essence est l'idée archétype ; ou en elles-mêmes en tant qu'elles sont représentées par des idées éternelles.

Thèse LVII.

Dieu ne peut connaître les actes libres futurs dans leur cause : Il les connaît par la science moyenne avant son décret de la création ; après ce décret Il les voit en eux-mêmes.

1. Dans les causes libres l'on distingue l'*acte premier* ou la faculté d'agir et l'*acte second* ou la détermination libre de la volonté.

Il est évident qu'en connaissant l'acte second de la volonté ou la volonté au moment où elle se décide, on connaît l'acte libre non dans sa cause, mais en lui-même.

La question se pose ainsi : l'acte libre peut-il être connu dans sa cause, c'est-à-dire, dans la volonté, considérée *in actu primo*, comme faculté ? — Cela nous semble impossible. En effet, comme l'acte libre dépend toujours de la détermination de la volonté, il ne s'y trouve jamais d'une manière certaine et infaillible.

En connaissant complétement la nature, les propensions, la manière d'agir, les habitudes de la volonté, on ne peut jamais prévoir infailliblement son choix, car elle est toujours libre de le changer.

La volonté, même après que toutes les conditions nécessaires à l'acte sont posées, conserve son indifférence active, elle peut agir ou ne pas agir de sorte qu'il n'y a pas de con-

nexion nécessaire entre la faculté, capable d'agir et l'acte second ou sa libre détermination. Comment alors prévoir infailliblement l'acte dans la faculté ou dans les conditions nécessaires à l'exercice de son activité? Si l'on peut déduire avec une certitude absolue l'acte second des conditions qui mettent la faculté à même d'agir, il faut affirmer que ces conditions entraînent l'acte avec une nécessité métaphysique; il faut affirmer, qu'en présence de ces conditions la volonté ne peut pas se décider autrement. Or ces affirmations nous *semblent* incompatibles avec la liberté de l'acte humain.

2. D'après notre manière de concevoir, nous considérons l'acte libre avant et après le décret de la création : avant le décret, l'acte est conditionnellement futur et l'objet de la science moyenne; après le décret, il tombe sous la vision éternelle de Dieu.

Si dans le temps la volonté se décide à poser un acte libre, la proposition énonçant ce fait a une vérité éternelle. Or l'essence divine ne serait pas la représentation de toute vérité, et la pensée divine ne serait pas infinie, si celle-ci ne connaissait pas toute vérité telle que l'essence la représente. L'acte futur quoique existant dans le temps, a une vérité éternelle pour la science divine.

Il en est de même des futurs conditionnels : ils sont intelligibles de toute éternité : parce que de toute éternité il est vrai, que la volonté poserait tel acte déterminé, si telles circonstances se réalisaient.

Ainsi de toute éternité il était vrai que Pierre l'Apôtre interrogé par les Juifs renierait son divin Maître.

De même de toute éternité l'une des deux propositions suivantes était vraie : si le premier homme est tenté par le serpent, il succombera; ou bien, tenté par le serpent le premier homme ne succombera pas.

Si les propositions sont vraies de toute éternité, Dieu peut les connaître en elles-mêmes.

Corollaire. Dieu est la vérité même, la première et suprême vérité.

L'essence infinie, infiniment intelligible est la vérité *métaphysique,* mesure de toute vérité.

La connaissance divine résultant de l'identité de l'intellect infini avec son objet infini est la vérité *logique* elle-même.

La vérité *réelle* absolue est l'essence divine, la vérité *formelle* absolue est l'intelligence divine. Les *choses* sont vraies en tant qu'elles reproduisent exactement les idées divines; *nos connaissances* sont vraies lorsqu'elles reproduisent exactement les choses, et médiatement les idées de Dieu.

Thèse LVIII.

Plus la raison étudie la science de Dieu, infinie en intensité et en extension, mieux elle comprend sa faiblesse et les limites de son activité.

Pour achever notre étude sur la science de Dieu, il sera utile d'ajouter quelques considérations sur les limites et la faiblesse de notre faculté de connaître.

Nous distinguons dans la raison des limites découlant de son essence métaphysique, de sa nature physique et de son développement historique.

1° Il y a des vérités, que les forces de la raison poussées au dernier degré de leur développement possible, ne peuvent atteindre; elles la dépassent d'une manière *absolue.*

2° Des vérités proportionnées aux forces de la raison, mais soustraites à son activité par les lois de la nature,

la dépassent d'une manière *relative* à ses forces physiques.

3° De graves obstacles internes ou extérieurs, qui entravent l'exercice normal de la faculté produisent l'impuissance *morale* et l'empêchent de connaître complètement son objet propre.

Nous trouvons ainsi des vérités dépassant les forces de la raison d'une manière métaphysique, physique et morale. Elles nous donnent l'idée confuse de ce que nous appelons *mystère* : tâchons de la rendre distincte et scientifique.

Parmi les vérités mystérieuses quelques-unes sont représentées par des concepts propres empruntés aux objets qui nous entourent ; d'autres élevées au-dessus du monde sensible n'admettent pas cette représentation univoque.

Comparons à ce point de vue l'infaillibilité du Pape avec l'union hypostatique entre le Fils de Dieu et la nature humaine. L'existence des deux vérités est constatée par la révélation ; seulement la première se conçoit à l'aide d'idées propres et immédiates, de l'autre nous n'avons qu'une idée analogique fournie par la révélation elle-même.

On affirme la même chose en disant qu'il y a des vérités dont l'existence est au-dessus des forces de la raison, et d'autres dont l'existence et l'essence dépassent ces mêmes forces. Non seulement elle ne peut trouver leur existence, mais même après l'avoir connue par la révélation, elle ne peut ni comprendre leur possibilité intrinsèque, ni démontrer le rapport de conformité entre le sujet et l'attribut de la proposition.

Ainsi l'existence de Dieu et la notion analogique de son essence sont du domaine de la raison : elle arrive par ses propres principes à la connaissance de la cause première, infinie, immense, éternelle, au moyen des perfections de la créature elle se forme une notion imparfaite de son essence.

Jamais cependant elle n'arrivera à un concept immédiat représentant Dieu tel qu'il est en lui-même.

En appliquant ces principes à la religion chrétienne, nous y rencontrons *a)* des vérités connues et conçues d'une manière naturelle, par exemple, l'immortalité de l'âme. Quoique naturelles en elles-mêmes, après la révélation elles sont admises sur la parole de Dieu et par une adhésion surnaturelle. *b)* Des vérités connues par la révélation et représentées par des concepts propres. *Ex. :* Adam ne fut pas sujet à la mort. *c)* Des dogmes au-dessus de la raison d'une manière absolue, c'est à dire que la raison ne peut trouver leur existence et que la révélation elle-même fournit leur concept analogique.

D'après ces notions préliminaires, nous pourrons définir le mystère proprement dit : une vérité qui dépasse d'une manière absolue et par sa nature, les forces de la raison humaine.

Corollaire I. — Pour définir le mystère il ne suffit pas d'insister sur certaines vérités rationnelles obscures et impénétrables ; par exemple l'union de l'âme avec le corps, la nature de la matière, de la vie, etc.

En effet il n'est pas impossible qu'un jour la raison grâce à son développement progressif ne parvienne à lever le voile qui couvre les secrets de la nature : elle pourra connaître un jour des vérités soustraites pour le moment à son activité, mais il répugne qu'elle épuise un jour l'intelligibilité de la vérité infinie. Ne confondons pas l'impuissance *absolue* de la raison avec son impuissance *relative.*

Qu'ils sont imprudents les théologiens modernes, qui représentent le mystère de la S. Trinité comme une vérité très-simple, explicable par l'unité de nature dans tous les hommes !

Ils faussent évidemment le dogme révélé et confondent l'unité logique et de concept, avec l'unité réelle et numérique ; la multiplication de la nature avec son identité ; des individus ayant leur nature propre avec des personnes qui sont une et même nature.

Corollaire II. — Lorsqu'on affirme que pour connaître le mystère il faut une révélation, on dit une chose vraie mais incomplète. Pour arriver à une connaissance suffisante de la loi naturelle le genre humain a besoin d'un enseignement divin ; peut-on en conclure que ces vérités sont des mystères proprement dits ? Ce serait confondre l'impuissance physique avec l'impuissance morale.

Thèse LIX.

Les Rationalistes ne peuvent nier l'existence des mystères sans identifier Dieu avec l'homme, sans contredire au témoignage de la raison, de l'expérience et de l'histoire du genre humain.

1. L'idée d'un Être infini, souverainement parfait, démontrée objective et réelle par l'existence du monde, implique une intelligence infinie en intensité et en extension. Comment une raison créée et partant limitée pourrait-elle épuiser cette intelligibilité sans limite ! Il restera toujours des vérités cachées à l'homme, quelque perfectionnée que vous supposiez sa raison, à moins d'identifier Dieu et le monde, l'infini et le fini, le nécessaire et le contingent. Tant que la connaissance des êtres sera proportionnée à leur nature, il restera des mystères incompréhensibles à la créature.

2. Il nous est physiquement impossible d'avoir une idée

immédiate et intuitive de Dieu. Tel est l'enseignement de tous les philosophes qui rejettent les erreurs des Ontologistes. L'âme humaine, forme substantielle du corps, puise l'objet propre de ses notions dans le matériel et le sensible : partant de ces connaissances primitives, elle arrive au moyen de l'analogie, de la similitude, de la négation, à connaître le supra-sensible, le spirituel. L'expérience et l'analyse des idées rendent cette assertion incontestable. L'idée donc de Dieu est une idée *médiate, déduite* de la considération des créatures dont aucune ne représente les perfections divines en elles-mêmes. En conséquence, il nous est physiquement impossible de connaître Dieu ici-bas tel qu'il est en lui-même.

Cet argument basé sur le mode de connaître *essentiel* à la nature humaine est développé par saint Thomas *C. Gent.* l. 1, c. 3 et l. 4, c. 1.

3. Quoique la raison humaine ne diffère pas essentiellement d'un individu à l'autre, elle est plus parfaite dans le philosophe que dans l'homme peu instruit. L'intelligence des esprits, qui atteint l'intelligible d'une manière directe, est d'une nature supérieure à celle de l'homme dont partant ils dépasseront considérablement les connaissances. Néanmoins l'ange ne connaît Dieu que par ses œuvres : l'essence divine ne se manifeste par elle-même qu'à l'intelligence infinie. Par la même raison, la science de Dieu sera infiniment supérieure à celle de l'ange.

La perfection d'une faculté cognitive est déterminée par son objet propre et immédiat, qui est pour l'homme l'intelligible dans le sensible, pour l'ange l'intelligible pur créé, pour Dieu l'intelligible incréé. En conséquence, la même distance qui sépare le spirituel du sensible, l'essence divine de l'esprit créé, sépare la science des anges de celle des hommes, la science de Dieu de celle des Anges. « Sicut

» igitur, conclut S. Thomas, maximæ amentiæ esset idiota,
» qui ea quæ a philosopho proponuntur falsa esse asse-
» reret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et
» multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ divi-
» nitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspica-
» retur, ex hoc quod ratione investigari non possunt. »

4. Les limites de notre raison se trahissent même dans la sphère des vérités naturelles. Notre impuissance lutte en vain contre les innombrables problèmes que soulève la curiosité humaine. Combien de fois devons-nous dire en présence de faits palpables, ordinaires, quotidiens : Si leur existence est certaine, leur nature nous échappe. Plus l'homme avance en savoir, plus il doit avouer son ignorance, les limites de ses forces. Cette ignorance peut avoir deux causes : le défaut de développement de la raison, ou bien les limites de la nature. Voilà pourquoi saint Thomas ajoute à son argument une considération que les auteurs ont grand tort de passer sous silence.

L'intelligibilité d'un objet est son essence rapportée à l'intellect : plus cette essence participe de l'être, plus elle est intelligible. La substance spirituelle a une plus grande intelligibilité que la corporelle ; l'essence divine est pure lumière. Or l'expérience constate que plus un objet est intelligible, plus nous avons de la peine à le connaître, ou, comme dit Aristote, « intellectus noster sic se habet ad prima entium, » quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vesperti- » lionis ad solem » (*Metaph.* l. 2, c. 1). Notre ignorance découle donc de la limitation de nos facultés.

5. L'histoire du genre humain confirme le témoignage irrécusable de la raison ; tous les peuples appuient leur organisation religieuse et sociale sur des doctrines pleines de mystères. Comment expliquer ce fait constant et uni-

versel si le mystère répugne à la raison, à la dignité et aux droits de l'homme? Concluons-en plutôt que l'existence du mystère est conforme à la raison, à la dignité de l'homme et au concept qu'il se forme du culte divin.

D'ailleurs même dans la sphère de l'ordre naturel la raison se trouve empêchée de déployer toute son énergie et d'arriver à la connaissance parfaite des vérités. L'histoire démontre clairement la nécessité morale de la révélation. (S. Thomas C. Gent. l. I, c. 4.)

Corollaire. Rejeter les mystères, c'est proclamer la souveraineté absolue de la raison et établir l'évidence subjective comme source exclusive de nos connaissances. C'est mesurer la vérité aux forces limitées de l'esprit humain et déclarer une proposition fausse parce qu'elle est obscure.

Cette hypothèse, base nécessaire du Rationalisme se réfute par elle-même. Poussée jusqu'à sa dernière conséquence elle détruit toute foi dogmatique et historique, car l'objet attesté par le témoignage n'est jamais connu en soi. La foi humaine ne donne pas plus d'évidence intrinsèque que la foi divine. Si la dernière est indigne du philosophe, parce qu'elle ne lui donne pas l'évidence de la vérité, à plus forte raison la première devra être bannie de la science. En exagérant ainsi les forces de la raison les rationalistes la mutilent en réalité et suppriment une source féconde de connaissances utiles et indispensables.

Si le Rationaliste exige l'évidence intrinsèque comme garantie de la vérité, comment peut-il admettre des faits humains certifiés par le témoignage authentique? s'il se contente de l'évidence extrinsèque pourquoi rejeter des faits constatés par le témoignage de Dieu?

Thèse LX.

Les objections des Rationalistes contre les mystères chrétiens reposent sur des affirmations arbitraires, fausses et contradictoires.

1. Si la raison humaine n'est pas la mesure de la vérité, les rationalistes affirment sans preuve que les mystères sont contraires aux principes rationnels.

Ils sont vraiment naïfs. Ils trouvent des contradictions là où ils avouent ne rien concevoir, ne rien comprendre ; ils établissent une comparaison dont les termes sont inconnus. Ou bien tranchent-ils la question *a priori* en exigeant une foi aveugle à leurs décisions dogmatiques?

Appuyés sur une autorité infaillible dont l'existence est garantie par des preuves péremptoires, nous affirmons l'impossibilité d'un conflit entre la foi et la raison.

La vérité ne contredit pas la vérité : on ne découvrira pas toujours une conformité positive entre les dogmes et les principes de la raison, mais conclure de la non-conformité à une opposition réelle, c'est faire injure à la logique et au bon sens. De plus, loin de renfermer des contradictions manifestes, les mystères inondent de leurs clartés les problèmes naturels : leur existence est une vérité conforme à la raison.

2. Les antilogies qu'objectent les adversaires sont apparentes, et disparaissent par une explication claire des termes et de leur portée. L'histoire enregistre chaque jour de nouvelles victoires de la foi sur l'esprit des plus grands savants. Le mystère n'est jamais opposé aux conclusions scientifiques évidentes et solidement établies : ce sont les observations incomplètes, les inductions prématurées, les hypothèses arbitraires qui paraissent inconciliables avec la révélation.

Les difficultés naissent d'une confusion de deux ordres de choses foncièrement distincts. Il y a des propositions énonçant les lois immuables des essences métaphysiques : elles sont absolues, indépendantes, de toute volonté : — tout effet demande sa cause; l'être exclut le non-être ; — d'autres énoncent des rapports déterminés et fixes dans l'ordre actuel, mais soumis à l'intervention de la volonté créatrice. Ainsi la destruction de la substance entraîne celle des accidents ; telle est la loi physique constante et universelle. Cependant l'auteur des causes secondaires peut sans contradiction substituer son action immédiate à leur activité et nous donner le miracle eucharistique des espèces réelles, objectives sans leur soutien naturel. Cette distinction fondée sur la raison et négligée par les rationalistes leur fournira la solution de plusieurs difficultés qu'ils objectent.

Souvent les antilogies découlent non pas du mystère, mais d'une explication subjective d'un auteur dont l'Église est loin d'adopter les doctrines. La contradiction doit être imputée aux théories contestables qui la produisent. Car il faut distinguer le dogme révélé et défini par l'Église d'une conception donnée par l'un ou l'autre théologien.

Au reste des vérités surnaturelles, qui nous renseignent sur la vie intime de Dieu, devaient rencontrer des oppositions de la part de la raison humaine. L'orgueil et le sensualisme païens attaquèrent la religion dès sa naissance, et s'armèrent des objections reproduites avec tant de suffisance par les rationalistes modernes. Aussi les SS. Pères et les Docteurs de l'Église, forts de leur foi, démontrent que le mystère, loin d'offrir des contradictions, renferme des analogies frappantes avec les vérités naturelles.

3. Mais la foi, dit-on, oblige à admettre des assertions incompréhensibles : *credo quia absurdum*, telle est la devise du catholique croyant sans savoir ce qu'il croit.

Il y a ici une confusion d'idées qui trahit peu de réflexion chez nos adversaires. Avant d'attaquer nos dogmes il serait convenable de s'en faire une idée exacte.

Le mystère est au-dessus des forces de la raison : c'est-à-dire qu'elle ne peut ni par intuition, ni par déduction le découvrir dans ses sources de connaissance, qui sont le sens intime, les sens externes, la comparaison des idées, le témoignage humain. De plus, généralement elle ne peut le concevoir par une idée propre, immédiate et complète. Toutefois, ce double caractère n'exclut nullement la certitude de son existence obtenue par la révélation, qui fournit en même temps les éléments analogiques exprimant d'une manière vraie, quoiqu'imparfaite, le dogme à concevoir. Ainsi quand nous affirmons qu'en Dieu il y a trois personnes, sans comprendre en lui-même le rapport d'identité de ces concepts, garanti par la parole divine, nous avons une notion de la sainte Trinité. L'incompréhensibilité n'implique pas, comme on le suppose gratuitement, l'absence totale de preuves et de concepts : elle importe au contraire des preuves extrinsèquement évidentes et une notion puisée à la source même de toute vérité. Le chrétien ne croit pas *quia absurdum*, mais parce qu'il serait déraisonnable et insensé de ne pas croire : l'absurdité réelle et patente serait un motif suffisant pour repousser le dogme comme indigne de Dieu.

4. L'obscurité des mystères offre aux rationalistes un thème fécond de déclamations contre le christianisme, qu'ils osent accuser d'entraver le progrès de l'humanité.

Nous les prions de considérer un instant les réflexions suivantes, dont l'évidence ne peut échapper à un esprit sérieux.

a) Toute connaissance, quoique obscure et imparfaite, développe l'intelligence, faite pour la vérité et obligée de

l'affirmer par tout moyen légitime. La doctrine chrétienne, avec ses dogmes admirables et sa morale sublime, a donc singulièrement perfectionné et élevé le niveau intellectuel de l'humanité. Ajoutons que la connaissance énigmatique est une préparation, une initiation à la vie future où nous verrons Dieu face à face. Quelle dignité pour l'homme d'être appelé à participer à la science de Dieu !

b) La raison ne peut trouver les mystères ni les démontrer après leur révélation. Elle peut néanmoins analyser l'idée analogique fournie par la foi, en étudier les éléments et leurs rapports, les réduire en système et produire ces chefs-d'œuvre théologiques comme la Somme de S. Thomas, qui sont l'admiration des âges et la réfutation palpable de l'objection rationaliste.

c) La foi n'ouvre pas seulement à la raison de nouveaux horizons, elle lui rend encore d'éminents services dans l'étude des problèmes naturels. Aux lumières de ce flambeau le philosophe corrige, développe, modifie ses notions rationnelles. En effet, quels salutaires enseignements les dogmes de la création, de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, ne donnent-ils pas sur l'origine du monde, sur la nature de la substance, de la personne, de la matière et de ses modes ! Comparez la doctrine païenne ou rationaliste avec la doctrine chrétienne sur la même question philosophique, et vous verrez de quel côté se trouve le véritable progrès.

d) Les mystères produisent une double manifestation intellectuelle : la foi à l'autorité légitime, acte éminemment moral où l'homme immole à Dieu ce qu'il a de plus cher, et la science théologique basée sur la foi, éminemment supérieure en dignité et en certitude à toute science rationnelle. La révélation des mystères perfectionne les plus nobles facultés de l'homme et répond aux lois du progrès.

5. On parle souvent de la répugnance qu'éprouve la nature à admettre le mystère et à courber le front sous le joug de la foi.

Cette répugnance paraît contraire aux faits historiques. Toutes les religions ont eu leurs mystères qui supposent des communications secrètes, des oracles de la divinité. Les sages de l'antiquité ont soupiré après un enseignement supérieur pour suppléer à l'insuffisance de leurs théories : l'homme est plutôt porté à affirmer des vérités surnaturelles qu'à les repousser.

Au reste, la répugnance, si elle existe, est volontaire. Elle ne prouve pas la fausseté du mystère, mais elle découle d'une curiosité déplacée et prétentieuse de la volonté, ou bien de contradictions apparentes dont un esprit sincère trouve aisément la solution.

Corollaire. — Inutile de démontrer la sagesse de l'Eglise lorsqu'elle fait une obligation aux philosophes catholiques d'avoir toujours devant les yeux la révélation divine comme une lumière qui les guide, et qui les aide à se préserver de l'erreur quand, dans leurs recherches et leurs études, ils s'aperçoivent qu'ils pourraient aboutir, comme il arrive souvent, à des opinions contraires aux vérités révélées par Dieu. (Lettre apostolique de Pie IX, *Tuas libenter* 24 Déc. 1863).

C'est pour avoir négligé cette méthode que la philosophie séparée se trouve impuissante à défendre les principes de la raison contre les attaques du positivisme. Pour avoir dédaigné les lumières de la révélation, elle tombe dans les ténèbres du paganisme ; sous prétexte de sauvegarder sa liberté et son indépendance elle est devenue l'esclave du

mensonge et de l'erreur; au nom du progrès elle recule jusqu'au temps de la barbarie païenne.

Thèse LXI.

Nous ne devons pas concevoir la volonté divine comme une puissance exerçant plusieurs actes, mais comme un acte simple et immuable qui est l'essence divine, se voulant nécessairement *elle-même et voulant* librement *les êtres distincts d'elle.*

1. Comme l'essence infinie exclut toute imperfection, la volonté de Dieu ne peut être une puissance à compléter par l'acte, ni un acte réellement distinct de son essence. D'un seul acte immuable et éternel, Dieu veut son être, la bonté infinie, et les choses distinctes de Lui, en tant qu'elles participent à sa perfection. Par conséquent Dieu ne *veut* pas l'un à cause de l'autre, mais il veut que l'un *soit* à cause de l'autre. Nous concevons plusieurs actes; quoiqu'en réalité il n'y ait qu'une volition infinie, équivalente à plusieurs actes et capable d'atteindre les objets les plus divers.

2. La liberté est la perfection de la volonté; elle se trouvera en Dieu sans les imperfections qui la limitent dans les créatures. Par conséquent en Dieu *a)* il n'y a pas liberté du mal *b)* ni délibération antérieure à ses résolutions, ni *c)* changement de volonté.

L'*indifférence* est essentielle à la liberté : dans la créature elle est l'indifférence de la puissance relativement à l'acte; en Dieu nous ne pouvons la concevoir autrement que comme l'indifférence de son acte relatif aux objets divers.

3. La liberté divine relativement au bien fini résulte *a)* de la perfection souveraine de Dieu *b)* de l'imperfection des êtres finis, qui ne sont pas nécessaires à la bonté et au bonheur du Créateur.

Thèse LXII.

En distinguant l'acte divin en lui-même, de ses rapports avec les objets, la raison arrive à concilier l'immutabilité avec la liberté de Dieu.

1. Voici la difficulté à résoudre : L'acte libre peut être et ne pas être, il suppose le passage de la puissance à l'acte, donc si Dieu est libre, Il n'est ni l'Etre nécessaire, ni l'immuable.

Commençons par avouer notre ignorance. Nous avons établi l'immutabilité de Dieu et sa liberté ; mais comme nous n'avons que des idées imparfaites et analogiques des attributs divins, il n'est pas étonnant que nous rencontrions des difficultés à les concilier entre eux. Faut-il à cause de cette ignorance nier l'une ou l'autre des perfections ? Evidemment non.

2. Déjà nous avons indiqué plus haut la solution (Th. XLIII). La difficulté considère la liberté créée, qui n'est pas compatible avec la nécessité et l'immutabilité ; mais il n'en est pas ainsi de la liberté divine, consistant dans l'indifférence de l'acte relativement à ses termes ou objets. L'*acte en lui-même* est nécessaire, immuable, un ; ses *rapports* sont contingents, changeants, multiples. L'exercice de la liberté en Dieu ne produit aucun changement intrinsèque dans son essence, son acte est identiquement le même, soit qu'il se détermine à vouloir le monde, soit qu'il se décide à ne pas créer.

L'acte libre en Dieu n'est pas contingent en lui-même ; son rapport au terme est contingent. L'acte en lui-même est nécessaire ; mais à cause de sa perfection infinie il se rapporte *nécessairement* à l'essence divine, *librement* aux créatures, l'acte déterminé en lui-même est indifférent relative-

ment aux objets, enfin l'acte immuable et éternel en lui-même se rapporte à des termes, qui changent et qui passent.

Thèse LXIII.

Parmi les attributs moraux de Dieu nous distinguons la Bonté, *ou la propension infinie de sa volonté à communiquer des biens à ses créatures; la* Sainteté *par laquelle sa volonté essentiellement droite aime nécessairement le bien et déteste nécessairement le mal.*

1. Dieu étant la plénitude de l'Etre absolu est la bonté essentielle, principe et fin de toute bonté relative.

Dieu n'est pas bon par une perfection accidentelle, il l'est par son essence nécessaire et infinie; sa bonté ne connaît pas de limites ni de changements : toujours identiquement la même, elle est le modèle et la cause de toute participation finie et contingente.

Infiniment bon en soi, Dieu est encore le Bien suprême des créatures, comme cause exemplaire, efficiente, finale et conservante de leur nature et de leurs perfections.

De même que Dieu est sa fin et son bonheur, Il rapporte toute la création à sa gloire, et veut ainsi le bonheur des créatures intellectuelles. Car ce bonheur consiste dans la connaissance, l'amour et la jouissance du bien souverain.

La bonté divine quoique en elle-même infinie, ne peut être que finie dans ses effets.

La mesure de la communication extérieure, comme la communication elle-même, dépend de la volonté libre de Dieu.

Par conséquent on ne peut sans détruire sa liberté affirmer qu'Il est obligé de vouloir le monde le plus parfait. Cette

théorie rend toute opération divine impossible; car le fini est perfectible sans fin.

Dieu ne doit rien aux créatures, mais dans l'hypothèse de la création Il se doit à lui-même de leur donner les moyens indispensables à leur fin.

2. La sainteté créée exclut le péché et suppose la conformité de la volonté avec la règle des mœurs. Or l'essence divine est la source de l'ordre moral, et cette même essence considérée comme intelligence et volonté est le principe de la loi : principe essentiellement droit et mesure de toute bonté morale.

Dieu aime nécessairement son essence : cet amour manifesté aux créatures devient la loi et la règle de toute rectitude morale.

Toute disposition divine est bonne et juste : il répugne tout autant qu'une œuvre divine ne soit pas conforme à la justice, qu'il répugne qu'un acte essentiellement juste cesse d'être tel.

L'amour par lequel Dieu aime nécessairement son essence et l'ordre dans la création est la haine du mal et du péché.

Dieu est la sainteté même comme amour infini de son essence : en elle et par elle il aime toute justice relative, comme il connait en elle toute vérité. Il est la sainteté même par son opposition absolue à toute infraction à la règle des mœurs.

Il est la cause exemplaire, efficiente et finale de toute sainteté; en quelque sorte il en est la cause formelle parce que la sainteté nait, se développe et s'achève par l'union avec Dieu.

Corollaire. Si nous admirons la bonté de Dieu dans l'ordre naturel, que dire de sa magnificence dans l'ordre de la grâce

que nous révèle la foi? Jamais l'homme ne comprendra la profondeur de la bonté infinie qui daigne s'unir à sa créature par l'union hypostatique, par l'union de la grâce sanctifiante, par l'union béatifique.

Thèse LXIV.

Pour concilier l'existence du mal avec les perfections divines, il faut distinguer le mal physique *du mal* moral, *Dieu ne peut vouloir le premier comme* fin, *il le veut comme* moyen. *Il permet le second sans le vouloir ni comme fin, ni comme moyen.*

1. L'existence du mal dans le monde est-elle en contradiction avec la bonté infinie de Dieu? Un Etre infiniment bon, puissant et sage doit-il exclure tout mal de ses œuvres? Voilà l'état de la question.

2. Nous distinguons le mal *physique* ou la privation d'une propriété physique; telles que la douleur, la maladie, la mort; et le mal *moral* ou le péché. Or Dieu ne peut vouloir le mal physique comme fin, puisque il répugne à sa bonté de jouir des souffrances de ses créatures; il le peut vouloir *accidentellement* comme un *moyen* de réaliser un bien.

La souffrance n'est-elle pas l'école des plus sublimes vertus et le moyen approprié dont se sert la justice dans l'expiation du crime? Elle est la condition du perfectionnement de l'activité humaine et nous apprend que la terre n'est point le lieu de notre repos et de notre bonheur.

Le bien du tout l'emporte sur le bien d'une partie. Il est donc d'un sage gouverneur de négliger un défaut de bonté de la partie pour augmenter la perfection du tout... Si Dieu supprimait le mal de quelques êtres, l'univers perdrait beaucoup en perfection... (S. Thomas, C. Gent. l. 3 c. 71.)

Inutile d'objecter que Dieu pouvait réaliser ses fins sans le mal physique : car d'abord cela n'est pas démontré et ensuite Dieu n'est pas obligé de créer le monde le plus parfait.

3. Dieu infiniment saint ne peut vouloir le *mal moral* ni comme fin, ni comme moyen; cela est manifeste; il peut cependant le *permettre*, c'est-à-dire : quoique les moyens ne lui fassent pas défaut d'empêcher la volonté de s'écarter de la loi, Il lui laisse sa liberté de le faire, parce qu'aucun de ses attributs n'exige qu'Il l'empêche.

La *permission* suppose trois conditions; il faut *a)* que le mal ne soit nullement voulu ni directement ni indirectement.

b) Que le mal ne découle pas *nécessairement* de la cause voulue.

c) S'il en découle *accidentellement* il faut que l'agent ne soit tenu par aucune raison de ne pas vouloir la cause.

Or : *A)* Dieu ne veut nullement le mal moral, Il le déteste et le punit : par conséquent la permission du péché n'est pas opposée à sa sainteté.

B) Le mal ne découle pas nécessairement de la liberté humaine : c'est par l'abus de sa liberté que l'homme se met en contradiction avec la loi morale. La bonté de Dieu fournit à toutes les créatures les moyens de réaliser leur destinée. Jamais l'homme ne se trouve dans des conditions, où il lui soit impossible, quelque moyen qu'il emploie, et quelque secours qu'il invoque, d'observer la loi. Si le péché est l'œuvre exclusive de la volonté humaine, comment peut-on en faire remonter la responsabilité jusqu'à Dieu? comment prouvera-t-on, que sa bonté est opposée à la création d'êtres intelligents et libres?

C) Dieu pouvait empêcher le mal moral; incontestablement. Mais la question est de savoir s'Il devait le faire. Or cela n'est pas démontrable même si l'on démontrait, que le

monde serait meilleur et plus parfait sans l'existence du mal.

Quels sont les motifs de la permission du mal ?

D) Quoiqu'il ne soit pas donné à la raison de comprendre les intentions de Dieu, elle les connaît cependant assez pour en admirer la sagesse infinie. La possibilité du péché, constitue un puissant stimulant pour la volonté dans sa lutte contre le mal ; et la pousse énergiquement à s'appliquer à la pratique du bien.

Toujours prêt à faiblir dans l'accomplissement de son devoir, l'homme se défie de lui-même et cherche dans une prière humble et persévérante des secours contre sa faiblesse ; il rapporte ses bonnes œuvres à Celui sans l'appui duquel il ne peut rien.

Grâce à la permission du mal, nous admirons le sublime spectacle de la vertu héroïque, nous voyons l'homme lutter victorieusement contre toutes les séductions du vice, braver toute la violence de la persécution et immoler généreusement ses intérêts, ses affections, sa vie même, au devoir et à la justice.

E) Quelle place le mal occupe-t-il dans le plan de la création? Evidemment Dieu ne l'emploie pas (*voluntate antecedente*) comme un moyen à atteindre sa fin : mais dans l'hypothèse que l'homme commet le mal, celui-ci ne peut déranger le plan du monde.

Antérieurement à toute prévision des actes libres de ses créatures, Dieu n'a pas la volonté de tirer le bien du mal. Après la prévision des abus de la liberté, Il décide de ne pas les empêcher et de les faire servir à sa gloire.

En deux mots :

Dieu ne permet pas le mal pour en tirer le bien ; mais il ne pourrait pas le permettre, si le mal ne servait pas à la fin dernière de la création.

F) Grâce à la sagesse et à la toute-puissance de Dieu le mal concourt à réaliser la fin générale de l'univers, la manifestation des divines perfections.

Corollaire I. — S'il est démontré, que Dieu peut vouloir le mal *physique* comme *moyen* et permettre le mal moral, il s'en suit que l'existence du mal se concilie parfaitement avec les attributs de Dieu. Si la raison est impuissante à donner les motifs de la permission du péché, elle montre cependant que cette permission n'est nullement opposée aux perfections divines.

Dieu pouvait créer un monde sans aucune imperfection physique ou morale; pourquoi ne l'a-t-Il pas fait? parcequ'Il n'a pas voulu; *Melius judicavit, ex malis bona facere, quam mala nulla esse permittere.* (S. Augustin.)

Corollaire II. — On voit combien il est facile à la raison *chrétienne*, de résoudre le grave problème de l'origine du mal, problème qui a fait le désespoir des philosophes païens.

On connait l'hypothèse manichéenne supposant deux principes éternels et indépendants et attribuant à l'un tout le bien pour rendre l'autre essentiellement mauvais — responsable de l'existence du mal.

En laissant de côté la contradiction que renferme une substance mauvaise essentiellement par nature et principe des choses, nous ferons simplement observer que l'hypothèse est incapable d'expliquer l'origine du mal.

Les effets de deux principes également puissants devront se neutraliser de sorte qu'il n'y aurait ni bien, ni mal dans le monde; ou si l'on suppose l'un plus puissant que l'autre, le bien ou le mal seul existerait.

Bayle parle, il est vrai, d'un pacte entre les deux principes qui produit l'union et la paix.

Ce pacte est contraire *a)* à l'indépendance d'un premier principe, *b)* à sa nature nécessaire, *c)* à sa volonté, qui d'après les Manichéens, ne peut permettre aucun mal dans ses œuvres.

Corollaire III. — Pourquoi, demandent les incrédules, si Dieu est infiniment bon, donne-t-il la liberté aux hommes en prévoyant que plusieurs en abuseront? Sa bonté l'oblige d'empêcher le péché ou au moins de ne condamner personne aux peines éternelles. Ne pouvait-il pas conduire toutes les créatures à leur bonheur? L'objection confond les idées les plus disparates; rappelons les principes établis dans la thèse.

Dieu ne veut pas le péché, ni comme fin, ni comme moyen.

Au contraire il le défend sous les peines les plus sévères et donne à l'homme tous les secours nécessaires pour l'éviter.

Il respecte cependant la liberté de sa créature et lui laisse le choix entre le bien et le mal, c'est-à-dire il permet le mal ou l'abus de la liberté.

Aucune perfection n'oblige Dieu d'empêcher cet abus : ni sa bonté, ni sa sainteté, ni sa sagesse.

La permission du péché est un bien en soi, Dieu peut la vouloir, c'est-à-dire, quoique *voluntate antecedente* il n'emploie pas le mal pour en tirer le bien, *voluntate consequente* il veut que le mal permis concoure à la manifestation de sa gloire, au but suprême de la création.

La nature de l'homme, la majesté de Dieu et son souverain domaine sur toutes choses, demandent que la créature aime librement son Maître, son Créateur et son Bienfaiteur; or la liberté limitée et imparfaite implique la possibilité du péché.

Dieu sait tirer le bien du mal : *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.* Sans la permission du mal, le genre

humain n'aurait pas été racheté par la victime du Calvaire, dont le sacrifice réconcilie la majesté divine outragée et fait dire à l'Eglise : *o felix culpa quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem !*

Pour montrer que la permission du mal est en harmonie avec la sagesse, la justice et la bonté divines les scolastiques (S. Bonaventure in Lib. II, Sent. Dist. 23, q. I, a. I, D. 29, art. 3, q. 2) mettent en lumière combien elle contribue à manifester la gloire, la puissance, la miséricorde de Dieu, combien l'Incarnation a relevé la nature humaine et l'idée de la bonté divine.

Toutes ces considérations ne tendent pas à prouver que Dieu a pu vouloir le mal *voluntate antecedente* ou l'employer comme un moyen pour en tirer le bien ; elles expliquent les paroles de Suarez (Metaph. De malo, disp. xi, sect. 3) « Malum culpae intendi non potest per se, quia non est bonum ; permissio tamen mali culpae ordinate et recte intendi potest et habere bonum finem, quia ex se mala non est, sed bona ; atque hoc modo Deus permittit malum propter aliquod bonum, tum quia talis permissio ad pulchritudinem et varietatem universi spectat, tum etiam quia novit Deus ex malis permissis, sit fiant, multa elicere bona. »

Thèse LXV.

La raison éclairée par les lumières de la foi, ne découvre aucune contradiction dans le concept de la création.

1. La raison éclairée par la foi désigne l'action de la cause efficiente par les termes de *production*, de *génération* et de *création*. Le premier (facio, ποιέω) a une signification générale, dont les deux autres limitent et déterminent l'extension

en augmentant la compréhension. La génération dit communication de la substance à un terme consubstantiel avec le producteur; la création importe une production sans terme *ex quo* et dont le terme *ad quem* est l'être substantiel.

L'analyse de l'idée d'une cause efficiente, telle qu'elle se manifeste dans toutes les langues, nous conduit ainsi au terme générique de production, dont la génération et la création constituent deux espèces.

Nous obtenons de cette manière les éléments d'une définition. Considérée activement (dans le créateur), la création importe : 1° une cause efficiente; 2° son opération; 3° la négation d'une matière *ex qua;* 4° la production de la substance. Elle est une opération de la cause efficiente produisant l'être dans son intégrité absolue.

Envisagée passivement (dans la créature), la création comprend : 1° l'existence de l'être; 2° sa dépendance complète et entière de son principe adéquat. Elle est l'être lui-même entièrement et substantiellement produit et dépendant totalement de sa cause efficiente et complète.

En combinant ces deux concepts, nous appellerons création la production de l'être tout entier, ou bien l'existence de l'être succédant par l'action de la cause efficiente à sa non-existence complète, ou bien le passage de l'essence possible à l'état d'essence réalisée, physique.

On voit déjà combien est fausse et dangereuse la définition que M. Cousin propose : « Créer est une chose très-peu difficile à concevoir, car c'est une chose que nous faisons à toutes les minutes; en effet, nous créons toutes les fois que nous faisons un acte libre... Ainsi causer, c'est créer; mais avec quoi? Avec rien? Non, sans doute; tout au contraire, avec le fond même de notre existence... »

Dans cette doctrine, le monde n'est qu'une modification

de la substance divine ; il en est de même lorsqu'on admet que l'univers n'a pas été créé dans le temps, que son essence est éternelle, pour limiter la création aux combinaisons et aux rapports des êtres vivants, aux formations et aux transformations des astres et des systèmes célestes.

2. Après avoir établi le vrai concept de la création, tel que nous le donne l'enseignement chrétien, la raison examine sa possibilité : elle pose la question de savoir si ce concept implique contradiction, en sorte que l'une de ces idées exclurait nécessairement l'autre. Elle se demande ensuite si nous voyons la raison de cette possibilité, la compatibilité réciproque des idées que le dogme renferme.

Nous répondons d'abord que la possibilité est prouvée indirectement par la révélation. Si la création est une vérité révélée et proposée comme telle par l'Eglise infaillible, sa possibilité intrinsèque est incontestable au moins pour le philosophe chrétien.

Mais considérons la chose en elle-même. L'idée de la création renferme trois éléments : l'acte créateur, acte d'un être infini et tout puissant; le terme produit ou la substance de l'être; la manière de la production ou l'exclusion de toute matière préexistante.

Lesquels de ces éléments sont contradictoires? Où le rationalisme découvrira-t-il l'impossibilité? En ce que la création exclut toute matière? Mais si nous accordons aux causes secondes la force de modifier la matière, pourquoi refuser à la cause première la force de produire la matière et la substance elle-même? La contradiction résulterait plutôt de l'affirmation contraire, puisqu'elle détruit le concept de Dieu tout-puissant et indépendant dans ses opérations.

Trouvera-t-on l'impossibilité dans l'acte créateur? Distinguons avec soin le fait de la manière dont il se produit : en

accordant que la manière dont Dieu crée nous est incompréhensible, on ne serait pas autorisé à nier le fait et beaucoup moins à contester sa possibilité. Combien de fois n'arrive-t-il pas que, placés devant un phénomène évident, palpable et certain, nous devons avouer notre ignorance et convenir que l'explication nous fait complètement défaut? De même qu'il serait insensé de nier l'union de l'âme avec le corps, la production de la pensée, la vie de la plante parce que nous n'arrivons pas à expliquer parfaitement la nature de ces faits; il serait contraire à la raison d'affirmer l'impossibilité de la création parce qu'il ne nous est pas donné de comprendre la nature intime de l'acte créateur.

S'il n'y a pas de contradiction ni de la part de Dieu, ni de la part de la créature, ni par l'absence de la matière, on ne voit pas pourquoi la production totale de l'être par un acte divin serait impossible et contraire à la raison humaine.

Thèse LXVI.

Les arguments des matérialistes tendant à prouver l'impossibilité de la création ne résistent pas à l'examen.

Par quels arguments les matérialistes prétendent-ils montrer l'impossibilité de la création? Les voici ramenés à leur plus simple expression.

1° De même qu'il n'y a pas de matière sans force, il n'y a pas de force sans matière : un principe producteur supérieur à la matière est absurde, puisqu'il implique l'existence d'une force sans sujet matériel.

2° La matière est indestructible; pas un atome ne se perd dans la nature; toutes les générations et corruptions ne sont que de simples changements de formes successives.

Or ce qui ne peut être détruit, ne peut être produit ni créé.

3° *Ex nihilo nihil*, telle est la loi de la nature : partout nous voyons se produire les êtres d'une matière préexistante; de même que rien ne retourne au néant, rien ne se fait du néant.

4° D'ailleurs, la production de la matière est inconcevable : nous la concevons nécessairement non-produite et éternelle.

Avant de répondre à ces arguments, posons d'abord la question préalable : La matérialisme a-t-il le droit d'argumenter contre la vérité de la création? Evidemment non. Aux yeux des matérialistes modernes, les sciences naturelles seules sont capables de résoudre les problêmes, que soulève l'esprit humain : toute autre science et principalement la métaphysique, impuissante et incompétente, doit être reléguée parmi les antiquités. Or quelle est la tâche des sciences naturelles? En supposant l'existence du monde et de ses phénomènes, elles cherchent à les ramener aux lois générales de la nature; après avoir constaté les faits par l'observation, elles les classifient et les expliquent par leurs causes prochaines et immédiates. Il en résulte que les questions d'origine et des causes dernières sont complétement en dehors du domaine des sciences naturelles; elles sont réservées aux sciences supérieures à l'observation matérielle.

Nous avons conséquemment le droit d'opposer une fin de non-recevoir fondée sur les affirmations des matérialistes à leurs arguments rationnels contre la création.

Nous voulons néanmoins les examiner au point de vue de la raison.

1° Le premier argument repose sur deux fausses hypothèses, savoir : *a)* il n'y a que des forces matérielles; *b)* Dieu, force et activité simple, n'est pas un être substantiel.

La force ne peut agir sans résider dans une substance dont elle est la manifestation, mais il faudrait montrer que cette substance est nécessairement matérielle. C'est une des affirmations gratuites du matérialisme, contraire au sens commun et aux conclusions de la psychologie ; en effet celle-ci prouve clairement l'existence de substances spirituelles, indépendantes de la matière.

L'argument suppose de plus gratuitement que Dieu n'est pas une substance, mais une simple force, ce que personne n'a jamais affirmé, si ce n'est peut-être les partisans du panthéisme idéaliste.

2° La matière n'est pas destructible, dit le matérialiste et il dit vrai tant qu'on parle de forces naturelles et créées. Mais est-il logique de conclure de ce principe qu'elle ne peut être anéantie par une puissance supérieure, infinie, distincte du monde? Aussi, loin de chercher la cause de la matière dans une force naturelle, nous revendiquons cette prérogative pour la cause absolue, transcendentale et infinie.

3° Dans la nature rien ne produit jamais rien. Incontestablement. Donc... la création est impossible. N'est-ce pas de la logique à rebours? A-t-on jamais attribué la création aux forces de la nature? A-t-on dit que la matière s'est produite elle-même sans aucune cause de son existence? C'est le contraire qu'on soutient, savoir, que les caractères mêmes de la matière prouvent qu'elle doit son être à l'action du Créateur.

4° Le dernier argument clôt dignement la série de ces sophismes.

Nous ne pouvons nous représenter la production du monde; dont il n'est pas produit.

Cette assertion, probable aux yeux d'un matérialiste qui réduit toute activité intellectuelle aux fonctions du cerveau,

supprime toute vraie pensée. Comment dans cette théorie représenter sensiblement l'éternité du monde et les prétendus arguments qui la prouvent? Evidemment, le matérialiste détruit ses propres thèses.

Le philosophe qui distingue l'idée intellectuelle de la représentation sensible conçoit facilement la création *ex nihilo sui et subjecti,* car cette idée découle de l'idée d'un Dieu tout-puissant, cause et source de tous les êtres.

Corollaire. — Pour ne pas admettre le dogme de la création sous prétexte qu'il est incompréhensible, les incrédules affirment des absurdités beaucoup plus incompréhensibles.

Voici la manière dont le fameux Strauss explique l'origine des êtres.

Dans son dernier ouvrage *(Der alte und der neue Glaube)* répondant à la question : Comment comprenons-nous le monde? (p. 153) il attaque Kant pour avoir parlé du commencement de l'univers et des forces créces qui ont formé et organisé la matière.

Cette théorie, dit Strauss, renferme deux contradictions : un espace infini ayant un centre, et une durée éternelle ayant un commencement.

Pour échapper à ces contradictions il dérive tous les êtres de l'action mutuelle des forces appartenant à la vapeur cosmique, à la nébuleuse primitive de l'univers. Seulement, dit-il, l'organisation actuelle du monde n'est pas la première, elle est le résultat d'une série de dissolutions et de transformations antérieures. Déjà les Stoïciens ont parlé du devenir éternel; et, pour les Bouddhistes, le monde tourne sans commencement dans un cercle de générations et de corruptions incessantes. La découverte de l'éther et de l'identité de la chaleur avec le mouvement moléculaire, confirme la thèse

des anciens. Un jour tout finira par tomber sur le soleil, mais de cette mort jaillira par la conservation de la force, une vie plus féconde et plus belle.

Strauss croit avoir écarté toute contradiction en considérant notre système planétaire comme le résultat d'un autre qui a péri : donc pour avoir allongé l'éternité on peut lui donner un commencement ?

De même du sein de la matière infinie surgissent des mondes limités qui constituent autant de points fixes et déterminés. N'est-ce pas la contradiction d'un espace infini ayant des points centraux ?

Voilà ce que la sagesse matérialiste prétend substituer au dogme de la création : une matière éternelle nécessaire, un espace infini, un *devenir* éternel, une série infinie de transformations sans aucune raison suffisante, une vapeur renfermant les germes de toutes les existences, le hasard produisant l'ordre, etc.

Citons encore M. Taine qui raille agréablement les théologiens parce que leurs suppositions se fondent sur un dogme reculé au plus profond du ciel et hors des prises de toute science. Voici comment il prétend remplacer ces suppositions, c'est à dire le principe de causalité, de raison suffisante de finalité.

« L'unité de l'univers ne vient pas d'une chose *extérieure, étrangère au monde,* ni d'une chose mystérieuse, cachée dans le monde. Elle vient d'un fait général semblable aux autres... Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible se prononce l'*Axiome* éternel, et le retentissement prolongé de cette *Formule* créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes.... (*Les Philosophes français, etc*. ch. XIV).

N'est-il pas vrai que « pour ne pas admettre d'incompréhensibles vérités, l'incrédule se précipite dans d'incompréhensibles erreurs ? » (Bossuet).

Thèse LXVII.

En réfutant la matière éternelle et le panthéisme, la raison démontre indirectement la vérité de la création.

1. L'Etre incréé et éternel est essentiellement un, simple, immuable, infiniment parfait. Ce principe est évident par l'analyse du concept.

L'être incréé existe nécessairement : son essence est l'existence, de façon qu'il lui répugne d'être possible avant de passer à l'état réel et concret de l'existence. S'il ne peut être conçu comme possible, il n'est pas multiplicable, parce qu'il est impossible de séparer l'essence de l'existence, de considérer l'essence à l'état abstrait et universel ; il est essentiellement un. Sa perfection exclut toute idée de composition, qui suppose une cause combinant les parties pour constituer le tout ; la nécessité de son existence est incompatible avec un changement intrinsèque impliquant la perte et l'acquisition d'une entité non-nécessaire. Enfin l'Être indépendant de toute cause possède dans sa simplicité toutes les perfections, parce qu'aucune d'elles ne répugne à son essence, qui est l'être pur sans limites.

Si tels sont les attributs de l'Être nécessaire et incréé, évidemment la matière n'est pas nécessaire, ni éternelle : elle manifeste des propriétés diamétralement opposées ; elle est divisible, multiplicable, sujette à des changements continuels, dépendante et imparfaite. Qui ne voit l'absurdité

d'une matière infinie, d'une extension sans limite, d'un nombre infini de parties?

2. De l'aveu de tous, la matière est indifférente au mouvement ou au repos. Comment alors existerait-elle nécessairement, puisque de fait elle ne peut exister qu'en mouvement ou qu'en repos? Elle est indifférente aux conditions de son existence, et conséquemment à l'existence elle-même. En d'autres termes, si la matière n'est pas produite, elle possède avec l'existence les conditions essentielles de l'existence, c'est-à-dire elle est essentiellement en mouvement ou en repos. Mais que devient alors son indifférence avouée vis-à-vis du repos et du mouvement?

3. Le dualisme est incompatible avec l'idée de Dieu souverainement parfait : la matière éternelle soustraite par son origine à l'influence du premier Être, constitue Dieu dans un état de dépendance qu'exclut sa perfection infinie. Platon lui-même l'a senti : « la matière l'embarrasse ; il pressent que le prétendu concours qu'elle apporte à Dieu est en réalité une atteinte à la puissance et à la souveraineté divines; il entrevoit que son existence indépendante et nécessaire est en contradiction avec l'esprit d'unité qui règne dans son système comme dans toute grande métaphysique. Il voudrait bien se passer de la matière; il l'exténue, il la réduit à presque rien, il en parle en termes dédaigneux; il l'appelle *un pur réceptacle, un genre uniforme, insaisissable, difficile à concevoir et à définir, presque un non-être.* Mais il s'arrête en si beau chemin, et admet que ce non-être existe. Il laisse ainsi en dehors de Dieu un principe indépendant qui limite son être et défie sa puissance. »

4. Que dire du matérialisme, que nos philosophes modernes opposent au dogme de la création? Le paganisme admettait avec la matière première une cause distincte du monde,

destinée à le mouvoir (Aristote) ou à le façonner. Aujourd'hui le matérialisme, pour expliquer l'origine des choses, se contente de la matière et de la force, et comme, d'après lui, il est absurde de concevoir une force sans matière, il répugne réciproquement d'admettre une matière sans force : il s'ensuit que la matière n'est pas produite, car il faudrait admettre comme cause de son origine, une force indépendante de la matière, qui est inconcevable.

La matière avec ses forces inhérentes est nécessaire et éternelle : en se développant suivant les lois physiques elle produit le mouvement essentiel et éternel. Ce mouvement produit les corps et l'ordre de l'univers, dont la cause est d'après les anciens le hasard, d'après les modernes l'évolution aveugle et fatale des forces naturelles.

Voilà la superbe théorie que la *Science* moderne oppose au dogme chrétien : le lecteur ne nous pardonnerait pas si nous allions réfuter en détail ces assertions paradoxales.

Signalons les absurdités les plus palpables.

L'espace réel vide et infini ; un nombre infini d'atomes non-produits ; des atomes infinis et le vide ; des atomes infinis et le mouvement ; le mouvement essentiel aux atomes ; l'ordre universel produit par hasard ; des effets innombrables, sans cause suffisante ; les phénomènes de la vie végétative, sensitive et intellectuelle expliqués par la seule matière ; les atomes sans propriétés déterminées, sont divers et donnent naissance à des êtres infiniment variés. Quelle en est la cause ?

On répondra : le hasard, et nous voilà ramenés par la science moderne aux théories d'Epicure.

Citons par curiosité un argument de Buchner pour démontrer l'infinité du monde. Si le monde était fini, dit-il, il aurait un centre ; les atomes qui s'y trouvent pousseraient

leur force attractive jusqu'à la surface de la terre ; il en résulterait que tous les corps, obéissant à cette force primitive, ne formeraient bientôt qu'une boule immense. Comme ce résultat n'existe pas, il est évident pour le docteur que la terre n'a pas de centre, qu'elle est infinie.

Notre savant oublie, et pour cause, qu'à côté de la force attractive il y a la force répulsive contrebalançant les effets de la première.

Pour la réfutation du panthéisme v. les thèses 36-40.

Thèse LXVIII.

La raison démontre directement la création : ainsi le fait S. Thomas dans sa Somme contre les Gentils.

Si le monde n'est pas nécessaire et éternel, s'il n'est pas une émanation de la substance divine, il ne reste à la raison que d'affirmer sa production *ex nihilo* ou la création.

Nous allons démontrer la même vérité directement, en la rattachant à l'idée d'un être souverainement parfait.

1. S. Thomas, avant de traiter la question de la création, démontre l'existence de Dieu par les différents degrés de perfection que nous présentent les créatures. Il arrive ainsi à la conclusion que tout ce qui est dépend de Dieu, avant de déterminer la manière dont les choses procèdent de Dieu.

Or cette manière ne peut être que par création, car si Dieu n'a fait que donner la forme à une matière préexistante, il faut, pour éviter une progression à l'infini (impossible dans les causes matérielles) arriver à une matière première qui n'en présuppose pas d'autre. Or, cette matière première n'est pas Dieu, ni un être qu'il n'ait pas produit. Donc impos-

sible d'admettre une matière préexistante à la création. L'argument suppose que tout dépend de Dieu : il exclut la matière nécessaire et l'émanation, que le S. Docteur avait déjà réfutée ailleurs.

2. L'opération divine, supposant un sujet, serait nécessairement limitée : elle ne ferait que former et différencier la matière et ne pourrait rien produire d'immatériel, ni des êtres indépendants de la matière.

Qui ne voit que c'est détruire l'idée de la puissance divine et l'assimiler aux causes secondes ?

3. Si l'action divine s'était bornée à organiser la matière, Dieu ne serait que le premier moteur du monde. Or, plus un effet est universel, plus sa cause est élevée, et le mouvement est un effet moins universel que l'être qu'il suppose ; il y a par conséquent une cause de l'être supérieure à celle du mouvement savoir Dieu, sans qui la matière ne peut exister.

4. La matière devient par l'induction de la forme un être déterminé, qu'il appartient aux causes secondes de produire : Dieu, cause première produit l'être lui-même, son action exclut tout sujet préexistant.

Les anciens philosophes, dit S. Thomas, « consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens ; et sic rebus causas particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur, quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *hæc* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam

materiam primam creatam ab universali causa rerum. »

5. La création découle évidemment de l'idée vraie de Dieu : elle seule nous explique aussi le passage de l'infini au fini. L'existence du fini est incontestable, sa différence essentielle avec l'infini ne l'est pas moins; or il est impossible de maintenir ces deux vérités sans le dogme de la création.

Ajoutons l'argument ingénieux par lequel S. Thomas combat la doctrine des philosophes arabes qui, tout en accordant à Dieu la création de la matière, attribuaient aux esprits célestes sa formation et son organisation.

L'ordre universel résulte de la multiplicité et de la variété des êtres, destinés à se conserver et à se perfectionner réciproquement.

Qui sera l'auteur de cet ordre? Evidemment le créateur; comme l'ordre l'emporte sur la perfection de chaque être particulier, il faut le ramener à la première cause, qui est la perfection et la bonté suprêmes.

6. Non seulement la scolastique prouve la nécessité de la création, mais elle enseigne que Dieu seul a la puissance de créer comme cause principale. Ecoutons S. Thomas.

Moins la matière est proportionnée à l'effet, plus l'ouvrier a besoin de force pour suppléer à l'inhabilité de la matière. Dans la création où la matière manque, la disproportion est infinie et demande une puissance infinie.

Entre la possibilité et l'existence, il y a une distance infinie, celle du non-être à l'être. Comment la franchir, ou comment réduire la possibilité d'être à l'existence, sans une force infinie et illimitée?

L'effet est toujours proportionné à sa cause : les effets particuliers dépendent de causes particulières, les universels de causes universelles, l'effet premier et le plus universel de la cause première et universelle.

Quel est l'effet le plus universel ? C'est l'être ou l'existence, car elle s'applique à tout et forme la base de toutes les perfections. L'être comme tel est l'effet propre de la cause première, Dieu ; les causes secondes modifient substantiellement ou accidentellement l'être déjà existant.

Or, l'être comme tel est le terme de la création, qui appartient donc exclusivement à la cause première. Dieu seul peut créer comme cause principale.

Corollaire I. — Il est très-utile de comparer ces démonstrations avec les théories modernes, pour nous convaincre de plus en plus que l'esprit philosophique a peu gagné à briser avec la tradition scolastique.

Voici comment de nos jours on se flatte de prouver péremptoirement le dogme de la création :

« La causalité partielle, finie, relative, n'est intelligible
» pour nous que par la causalité totale, infinie, absolue, en
» d'autres termes, par l'idée de la création : et si cette idée
» n'était constamment présente à notre esprit, jamais nous
» ne prononcerions le mot *cause*...... De même le mot *effet*
» est inintelligible sans l'idée de création...... Il est impos-
» sible d'expliquer aucune connaissance individuelle sans la
» création, et toutes les fois que nous affirmons l'existence
» d'une chose quelconque, nous avons présente à l'esprit
» l'idée de création... Notre esprit, en affirmant l'existence
» d'un arbre, voit une infinité d'arbres possibles et indéter-
» minés dans une puissance infinie et absolue : il voit ensuite
» cette idée générale se circonscrire, se déterminer, s'indi-
» vidualiser, et acquérir une réalité, une existence propre
» par l'action de cette même puissance absolue. Tel est le
» procédé de l'esprit humain dans toutes ses connaissances
» particulières...... Et qu'est-ce en définitive que la création

» d'un arbre, sinon l'individualisation concrète et substan-
» tielle de l'idée d'arbre, qui réside éternellement au sein
» de l'intelligence divine? »

1. L'auteur de ces lignes reproduit la formule célèbre de Gioberti *l'Etre crée les existences.* Aujourd'hui, l'ontologisme marié au traditionalisme du philosophe italien n'a plus besoin de réfutation. Seulement, l'on se demande comment, en voulant réfuter le Panthéisme, on peut affirmer que « *la création d'un arbre est l'individualisation concrète et* » *substantielle de l'idée qui réside au sein de l'intelligence di-* » *vine.* » N'est-il pas vrai que cette idée est objectivement Dieu lui-même, sa divine substance, et que par conséquent l'être créé serait une individualisation de la substance divine? Si la création n'est que l'idée générale circonscrite, déterminée, individualisée, et si cette idée générale est Dieu, ne sommes-nous pas en plein panthéisme?

2. « Il est vrai de dire que l'homme est une cause effi-
» ciente, mais quant aux modes et non quant aux substances;
» encore n'est-il pas créateur à l'égard des modes, parce
» qu'il les produit comme cause seconde, en vertu d'une
» force qu'il a reçue de la cause première. » Il s'ensuit que l'idée de création reste intacte, même si les créatures ne sont que de simples modifications de Dieu, pourvu qu'il les produise par son activité propre. Les panthéistes affirment-ils autre chose lorsqu'ils parlent de création?

3. Notre esprit, en affirmant l'existence d'un arbre, voit une infinité d'arbres possibles et indéterminés dans une puissance infinie et absolue...

D'abord cette assertion invraisemblable et gratuite est contraire au bon sens. Qui donc en réfléchissant sur ses idées voit cette infinité d'êtres possibles? Le lecteur aura beau chercher, il ne trouvera jamais l'intuition de cette puis-

sance infinie et absolue. De plus l'assertion est extrêmement dangereuse.

L'intelligibilité d'un objet est son être rapporté à l'intellect : s'il n'est pas intelligible en soi, il n'existe pas en soi. Par conséquent si les êtres créés ne sont intelligibles qu'en Dieu, ils n'ont pas d'existence propre et ne sont que des modifications de la substance divine.

4. Que dire de la manière dont on explique l'idée de cause? Concevons-nous la cause relative par négation de la causalité absolue? Le contraire est vrai. Nous devons l'idée de cause à l'abstraction exercée sur les données du sens intime. En réfléchissant sur nos actes propres, nous les sentons produits, causés par nous-mêmes : en dégageant cette idée primitive de ses imperfections, nous l'appliquons à la cause première, sans connaître encore la manière dont Dieu produit le monde. Ce n'est qu'après une étude approfondie de sa nature que nous parvenons à comprendre qu'il a créé tout ce qui existe.

On voit donc combien il est faux de dire que sans l'idée de la création, nous ne pourrions prononcer le mot *cause*. C'est supposer la fausse hypothèse ontologiste que l'esprit ne peut connaître le fini, le relatif, le contingent, sans l'idée préalable de l'infini, de l'absolu, du nécessaire.

5. Cette théorie, au lieu de faciliter la démonstration du dogme de la création la rend impossible.

Comment pourrons-nous faire croire à un rationaliste qu'il ne peut prononcer les mots *cause* et *effet* sans l'idée de création proprement dite? Qu'il voit les arbres possibles dans une puissance infinie, indépendante et libre? Qu'il a présent à l'esprit l'acte créateur? Qu'il assiste à l'individualisation des idées divines? Qu'il voit Dieu créant le monde?

6. En définissant la création par la *causalité totale, infinie*,

absolue, on montre qu'on n'a pas d'idée exacte de la chose. Car cette causalité totale s'applique en même temps à la *génération* et à la *création*; il faut donc nécessairement ajouter un autre élément, pour ne pas confondre deux concepts essentiellement distincts.

Corollaire II. — Lorsque S. Thomas appelle la création *emanatio,* il est évident qu'il ne prend pas ce mot dans le sens des panthéistes, comme si le monde était d'une nature identique avec Dieu. Ailleurs, pour expliquer comment Dieu est la source de toutes les perfections, il emploie le terme synonyme *effluere,* en indiquant en même temps la manière dont les biens découlent de cette source : « Bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut a prima causa : non autem effluunt ab eo sicut ab agente *univoco,* sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei neque in ratione generis. » (S. Th. p. 1, q. 6, a. 2.) D'ailleurs le panthéisme n'est pas seulement réfuté directement par S. Thomas, il est en contradiction manifeste avec tous les principes idéologiques et métaphysiques du saint docteur.

Corollaire III. — La création en Dieu est la substance divine, l'acte divin lui-même formellement et en lui-même immanent, *equivalenter* ou *virtute* transitif. En d'autres termes : Dieu (le Père, le Fils et l'Esprit-Saint) produit les créatures par un acte non distinct de sa nature, qui est éternel et immanent en soi, quoi qu'on puisse l'appeler *virtute* transitif.

C'est la doctrine constamment inculquée par S. Thomas. » Il y a deux espèces d'actions : les unes restent dans l'agent » et constituent sa perfection, comme voir; les autres

» passent à l'extérieur et sont plutôt une perfection de l'effet, » comme la combustion du feu. L'action divine ne peut » appartenir aux actions transitives, parce que l'action en » Dieu est sa substance; elle est immanente et sa perfection. » Or, telle action appartient à l'intellect et à la volonté. Donc » Dieu agit en connaissant et en voulant. (C. Gent., lib. 2, » c. 23, n. 4.)

« La création peut être considérée activement et passive- » ment; la création active désigne l'action divine identique » à son essence avec une relation aux créatures.

La raison de cette assertion est évidente : en Dieu, acte infiniment simple et pur, il est impossible de distinguer comme dans les créatures la puissance de l'acte et d'admettre un passage de la première au second, qui détruirait complétement l'immutabilité divine. Voilà pourquoi S. Thomas conclut : « Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus; comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam seipsa, cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio. » (C. Gent. lib. 2, c. IX, n. 2.)

Corollaire IV. — La création ne peut être définie par le changement. Le changement importe à côté du *terminus a quo* et du *terminus ad quem* un sujet identique. Or, ce dernier élément est exclu par le concept de création.

Si le changement n'est pas un élément de la création, celle-ci exclut également la succession. L'acte créateur n'est pas dans le temps, quoique parmi les créatures les unes puissent être créées successivement après les autres.

La relation qu'implique la création est *logique* de la part de Dieu, *réelle* de la part de la créature. Dieu est réellement

l'auteur des créatures, qui dépendent essentiellement en tout de sa volonté, tandis qu'il serait absurde de concevoir Dieu dépendant des créatures, qu'il produit.

Corollaire V. — La création est-elle un mystère ?

La philosophie païenne n'a pas connu la création ; ses plus illustres représentants ont admis l'existence d'une matière nécessaire et éternelle.

Aujourd'hui encore les philosophes, qui dédaignent les lumières de la foi, reproduisent pour expliquer l'origine des choses les anciennes erreurs.

On ne peut affirmer cependant que la création soit une vérité dépassant d'une manière absolue les forces de la raison.

Après la révélation la philosophie comprend la possibilité de la production *ex nihilo*, elle se forme un concept propre de sa nature et démontre son existence, quoiqu'elle n'ait pas une idée immédiate et intuitive de l'acte créateur.

Thèse LXIX.

« ... *Dieu crée en vertu de sa puissance créatrice, il tire le*
» *monde non du néant qui n'est pas, mais de lui, qui est l'exis-*
» *tence absolue. Son caractère éminent étant une force créatrice*
» *absolue qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit non que*
» *la création est possible*, mais qu'elle est nécessaire......
» *Voilà l'univers créé*, nécessairement *crée et manifestant*
» *celui qui le crée.* »

Cette doctrine de V. Cousin (Introd. à l'histoire de la philosophie, 5ᵉ leçon) *est erronée et panthéistique.*

1. Dieu a créé librement le monde : c'est une vérité évidente aux yeux de la raison humaine.

L'idée d'un être infiniment parfait et indépendant exclut toute nécessité d'agir *ad extra*, car si Dieu avait nécessairement créé le monde, sa perfection dépendrait d'êtres extérieurs et distincts de son essence. Il serait perfectible, dépendant, soumis au changement. Il ne serait plus Dieu.

L'objet nécessaire d'une volonté infinie est le bien infini seul : tout ce qu'elle veut, elle le rapporte nécessairement comme moyen à son essence. Or rien de distinct de Dieu n'est nécessaire à sa bonté, à son bonheur. S'il n'est pas libre de créer ou de ne pas créer le monde, il y a erreur de l'intelligence jugeant un bien fini indispensable à sa perfection, ou inordination de la volonté poursuivant d'un amour nécessaire un bien contingent et limité.

Les deux hypothèses sont inadmissibles.

2. Si Dieu produit nécessairement les êtres, doit-il produire tous les possibles ou un nombre limité?

La première hypothèse est absurde : l'autre implique la liberté. Car qui déterminera le nombre des créatures? La volonté peut vouloir tout ce qui est bon ; la toute-puissance est infinie ; il faut par conséquent une libre détermination de Dieu fixant le nombre des êtres.

Il s'ensuit que Dieu veut du même acte son essence et les créatures ; son essence, il la veut nécessairement ; les créatures, il les veut, en tant qu'elles participent à sa bonté. Il les veut librement, parce qu'elles ne sont pas nécessaires à sa perfection infinie. C'est ce qui explique, comme le fait ressortir S. Thomas, la différence entre l'intelligence et la volonté divine.

« Considerari debet quare Deus alia a se ex necessitate *sciat*, non autem ex necessitate *velit*, cum tamen ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod

intellectus se habet quodam modo; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet : volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse quæ in ipsam ordinantur ut in finem; et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. (C. Gent. lib. 1. C. 81.)

Nous comprenons maintenant le sens de l'axiôme : *Bonum est diffusivum sui*. Il ne signifie pas que la bonté est déterminée par sa nature à une effusion extérieure, nécessaire et inévitable; il signifie que plus la bonté intrinsèque est grande, plus l'être est capable (s'il le veut) de se communiquer à l'extérieur, et moins il a de motifs de porter envie aux êtres qui puisent à cette source de réalité et de perfection.

3. Dieu, il est vrai, ne connaîtrait pas parfaitement son essence s'il ne connaissait pas ses imitations finies et créées. Faut-il en conclure qu'il a créé nécessairement le monde? Evidemment non; puisque la connaissance divine, supposant les idées des choses, n'implique nullement leur existence physique. Dieu a les idées des choses en connaissant que les perfections de sa simplicité infinie sont communicables aux créatures d'une manière distincte et limitée. L'objet de ces idées est l'essence divine en tant qu'elle se manifeste imparfaitement dans les créatures.

Cette connaissance divine, nécessairement antérieure (selon notre manière de concevoir) à l'acte de la création, ne peut dépendre de l'existence des créatures.

La volonté divine, quoique libre dans la création, est

déterminée de toute éternité; l'indifférence *passive*, que les Théologiens distinguent de l'indifférence *active* (le pouvoir de se déterminer librement) est incompatible avec l'idée d'un être immuable. Ainsi de toute éternité Dieu se décide : mais il était libre de se décider pour la création ou la non-création du monde.

La décision de créer est l'acte créateur éternel produisant son effet dans le temps. Cet acte est conforme à la perfection de Dieu parce qu'il révèle la plénitude et l'indépendance de son essence.

La décision de ne pas créer n'aurait pas été moins conforme à l'excellence de Dieu, puisqu'elle démontre son indépendance absolue et affirme sa béatitude *dans* et *par* son essence. Il est donc évident que la décision de créer ou de ne pas créer se concilie également avec la perfection souveraine.

Nous savons par la révélation que la connaissance et l'amour en Dieu sont nécessairement efficients. Seulement cette *génération* et cette *spiration* sont immanentes, et loin de prouver la nécessité de la création, l'excluent.

Si Dieu reproduit dans son Verbe son essence infinie, il n'a pas besoin d'une reproduction imparfaite et créée ; s'il y a en Dieu, l'Esprit-Saint, l'amour substantiel du Père et du Fils s'aimant comme essence infinie et comme personnes distinctes, il n'y a aucune nécessité pour Dieu de produire des êtres qu'il aime et dont il soit aimé.

Thèse LXX.

Quoique le monde soit tiré du néant, il préexistait éternellement dans l'essence, dans l'intelligence et dans la volonté divines.

1. Les philosophes distinguent l'existence réelle et physique d'un être, de sa possibilité intrinsèque et métaphysique. La première est l'effet de la création; la seconde dépend de sa cause efficiente et exemplaire. Les effets de la cause efficiente y existent avant leur production d'une certaine manière, *formellement, eminenter* ou *virtuellement*. Ainsi le nuage précontient formellement la pluie qu'il produit, c'est-à-dire que l'eau préexistait à l'état de vapeur avant de tomber à l'état de liquide. Dieu, esprit infini, possède à un degré éminent les perfections de la matière qu'il appelle à l'existence. L'œuvre de l'artiste existe virtuellement dans la force qu'il a de la produire.

En appliquant ce principe à la cause première, nous inférons que toutes les créatures préexistent en elle à l'état de possibles et d'intelligibles.

Ici se place la magnifique théorie par laquelle S. Thomas résout ce problême.

— De même que l'artiste humain conçoit l'idée de son œuvre avant de la produire, l'artiste divin contemple dans son essence les êtres qu'il va créer. Car l'intelligence infinie connaît parfaitement son essence et en elle-même, et comme imitable par les créatures : elle conçoit ainsi les idées archétypes des choses ou le plan du monde, que sa volonté réalise par un acte tout puissant.

L'homme puise l'idée qu'il se propose de reproduire dans la considération du monde extérieur; en combinant diverse-

ment les éléments intuitifs il compose le plan de son ouvrage. Dieu contemple le monde intelligible en luï-même. L'homme n'atteint jamais à la perfection de l'idéal qu'il poursuit ; Dieu réalise parfaitement les idées de son intelligence.

Nous concevons ainsi l'essence divine imitable *ad extra* ; l'intelligence en la contemplant voit un nombre indéfini de mondes possibles.

Parmi ce nombre infini ou indéfini, Dieu choisit librement quelques essences à produire dans le temps. Cet acte divin s'appelle la création idéale, et les êtres appelés à l'existence constituent le monde intelligible (νόητος) et idéal. Infiniment heureux en soi et par soi-même, Dieu n'a pas besoin de la création ; mais s'il crée, sa perfection exige qu'il crée conformément aux idées de son intelligence ; il veut nécessairement les essences et les rapports essentiels des êtres librement choisis.

Le monde conséquemment, avant d'être en réalité, préexiste à l'état intelligible et métaphysique : il repose *radicaliter* sur l'essence, *formaliter* sur l'intelligence et *efficienter* sur la volonté de Dieu ; ou comme disent d'autres philosophes : le monde préexiste en Dieu, le bien, le vrai, la sagesse absolus et suprêmes.

2. On comprend maintenant la différence et les rapports du monde intelligible (νόητος), considéré dans les idées divines, et du monde sensible (αίσθητος), créé et réalisé d'après ces idées. Aussi nous repoussons comme absurde l'opinion de ceux qui affirment que le monde intelligible a été la matière dont Dieu a fait le monde réel ; c'est nier la création et donner raison aux panthéistes. Car le monde intelligible est en substance Dieu lui-même : comment pourrait-il être la matière dont l'univers est produit? Il y a le même danger dans les deux propositions suivantes censurées par la Congrégation de l'Inquisition (18 septembre 1861).

Prop. VI. « Res creatæ sunt in Deo tamquam pars in toto,
» non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicis-
» simo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et
» diminutione extra se ponit. »

Prop. VIII. « Creatio sic explicari potest : Deus ipso actu
» speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a
» determinata creatura, homine, verbi gratia, creaturam
producit. »

Voici comment le R. P. Kleutgen explique le sens et le danger de ces deux propositions. D'après la doctrine des ontologistes, les idées universelles objectives sont Dieu. Que sont les idées objectives? Elles représentent le fini, le créé, le contingent dans son essence. Le monde idéal existe par conséquent en Dieu, non sous la forme d'une idée, mais comme une réalité identique à son essence. Les essences créées ne diffèrent pas *entitative* de l'essence divine ; elles en diffèrent simplement parce qu'elles ne renferment pas la plénitude de l'être : ne faut-il pas en conclure que les choses créées sont des parties d'un tout infini et simple, comme l'affirme la sixième proposition? L'ontologisme, il est vrai, considère les essences métaphysiques, tandis que la proposition parle des essences physiques. Cette objection disparaît lorsqu'on envisage les deux membres de la proposition : elle ne prend pas le tout et les parties dans l'acception ordinaire et appelle les créatures des quasi-parties que le tout pose hors de lui, sans division ou diminution. Or les principes ontologistes conduisent à la même conclusion. Si les choses n'ont pas seulement leur idée modèle dans l'intelligence, et la raison de leur possibilité dans l'essence divine, si elles sont identiques à cette essence, elles existent réellement avant la création qui les actualise hors de Dieu. C'est ce qu'un ontologiste affirme en termes formels : « Gradus entis

in creatore jam existens et idem in ipso permanens extra illum de novo actuatur. » (Theodicea, p. 114.) Ainsi, d'après l'ontologisme, l'essence métaphysique de la créature est en Dieu comme une partie dans le tout ; son existence physique constitue cette partie hors de Dieu. Chacun comprend l'absurdité de la conclusion ; elle découle cependant logiquement des principes posés par les ontologistes.

Il y a plus. Comme ces philosophes parlent exclusivement des idées universelles, ils affirment qu'avant la création les choses existent en Dieu d'une manière universelle qui est identique avec Dieu. La création ne sera que l'individualisation de l'universel, de l'essence divine : « Individuatio entis jam existentis. » (Ibid.)

Il est déjà manifeste que la sixième proposition ne conduit pas seulement au panthéisme, elle le renferme formellement; il est encore manifeste qu'elle appartient à l'école ontologiste, parce qu'elle y a été enseignée et parce qu'elle a des rapports intimes avec ses principes.

La septième n'est pas moins dangereuse, car, en rattachant la création à la vie interne de Dieu, en la concevant comme un corollaire de sa connaissance et de son amour, elle supprime la liberté du créateur et fraie la route à l'erreur panthéiste.

Nous avons reproduit ces idées pour montrer le danger de certaines théories idéologiques qui ont fait illusion à plusieurs auteurs catholiques, au grand détriment de la science et de l'orthodoxie.

Pour éviter l'erreur des panthéistes, l'identification de Dieu avec le monde, il faut concevoir entre Dieu et le monde le même rapport que soutient la cause efficiente et exemplaire avec son œuvre et son effet.

Corollaire I. — 1. Nous venons de voir, que la possibilité intrinsèque a son fondement dans l'*essence* divine : on peut dire par conséquent, que la possibilité a son intelligibilité, et sa raison dernière dans l'essence divine. Nous ne disons pas que l'essence divine n'est autre chose que les possibles, car les essences créées diffèrent substantiellement de Dieu. Les possibles ne sont pas l'essence divine en elle-même, mais en tant qu'imitable dans le créé. Cette manière de concevoir exclut le panthéisme et explique l'éternité, la nécessité et l'immutabilité des possibles.

De ce principe la raison conclut que l'essence divine est, le prototype de toutes les choses créées. En effet les choses réalisent le possible, qui repose sur l'imitabilité de l'essence divine : elles sont donc des imitations du même type divin.

« Ce que les Grecs appellent *idée*, est ce que les Latins appellent *forme*. D'où il suit que par idée on entend les formes des êtres, formes qui existent en dehors des êtres eux-mêmes. Or la forme d'un être, existant en dehors de cet être lui-même peut servir à un double objet ; elle peut être le type de la chose dont on dit qu'elle est la forme ; ou bien le moyen par lequel la chose est connue ; c'est dans ce sens qu'on dit : que les formes des êtres qu'il est possible de connaître, existent dans le sujet connaissant. » (S. Thomas, *Summa Th.* I, q. 15, a. 1.)

Si toutes les choses ont leur dernière raison en Dieu, leurs idées-modèles se trouvent dans son intelligence, c'est-à-dire en connaissant son essence comme imitable Dieu connaît toutes les choses créées et possibles.

L'idée est l'essence divine, non en elle-même, mais en tant qu'elle est imitable, par conséquent en tant qu'elle est connue par l'intelligence (1).

(1) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia,

2. Faut-il admettre une ou plusieurs idées en Dieu ? Distinguons la *réalité* divine de la *manière* dont nous la concevons. En soi il n'y a qu'une seule idée, car l'essence divine est infiniment simple, acte pur, une seule pensée, une seule espèce intelligible.

Est quidem una omnium idea ex parte essentiae ; sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. (De Verit. q. 3. a. 2).

En considérant les termes multiples de la connaissance on peut dire qu'il y a plusieurs idées ; Dieu connaissant son essence, comme le modèle de toutes les créatures possibles, les connait toutes d'une manière parfaite et déterminée ; son idée infinie équivaut aux idées finies, de sorte que la pluralité se rapporte aux objets connus sans affecter la connaissance et l'essence divines.

3. On comprend maintenant pourquoi les idées des essences sont immuables et éternelles : elles ne sont en réalité que l'essence divine en tant qu'elle est imitable par les créatures. Or cette imitabilité est indépendante de la volonté divine : par conséquent Dieu ne peut avoir d'autres idées, qu'il n'a, et Il ne peut rien changer à leurs rapports essentiels.

4. Les Nominalistes qui n'admettent pas la réalité objective de l'universel nient les idées de l'universel en Dieu ; les Réalistes en niant la réalité de l'individu excluent toute idée de l'individu dans l'intelligence divine.

En Dieu il y a l'idée de l'universel et de l'individuel. L'universel représente la nature spécifique des choses, qui a son idée-type en Dieu ; l'individu étant une vraie substance en

sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. (Summa Th. 1, q. 15, art. 2). Essentia Dei est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. (S. Thom. *De verit.* q. 3, a. 2).

soi, doit avoir comme tel sa représentation intelligible dans l'intelligence infinie.

5. Le monde existant créé d'après les idées divines, n'épuise pas l'imitabilité de l'essence de Dieu. Comme cette essence infinie est imitable d'une infinité de manières, un nombre infini de mondes est possible. Parmi ces mondes possibles, Dieu en a choisi un qu'il a appelé librement à l'existence.

Corollaire II. — La doctrine de S. Thomas que nous venons d'exposer, jette une vive lumière sur toutes les parties de la philosophie. Elle nous donne la dernière raison de la possibilité et de ses caractères ; elle explique la vérité et l'immutabilité des principes analytiques, sans recourir aux fausses théories de l'ontologisme et des idées innées ; elle rend compte de la loi morale et de son caractère obligatoire. Au moyen de cette doctrine nous ramenons l'ordre physique, intellectuel et moral à sa dernière raison, qui ne peut être que Dieu.

Thèse LXXI.

L'impossibilité d'un monde éternel créé par Dieu, nous semble évidemment démontrée.

Dieu a créé le monde dans ou avec le temps : pouvait-il le créer de toute éternité? A cette question *spéculative* les scolastiques donnent des réponses différentes : les uns croient, qu'une créature éternelle implique contradiction ; les autres pensent, que cette contradiction n'est pas évidente.

Voici le résumé des arguments des deux opinions :

a) La créature passe du non-être à l'être, or ce passage implique le temps.

b) La créature est essentiellement successive, sujette au temps.

c) Si le monde est éternel, le temps passé est infini *actu*, ce qui répugne.

S. Thomas répond :

a) Le passage du non-être à l'être n'implique pas nécessairement une priorité *de temps*.

b) Dieu produit le monde sans succession, c'est par une action instantanée dont la cause et l'effet sont simultanés.

c) L'infini *a parte ante* peut être fini *a parte post*.

De plus tout argument pour démontrer l'impossibilité d'un monde éternel s'appuie ou sur la nature du monde ou sur la volonté de Dieu. Or la nature de l'être créé fait abstraction de toute détermination de temps et de lieu, par conséquent on ne peut rien conclure de la nature du monde.

La raison ne connaît pas *a priori* les décrets *libres* de la volonté divine : donc elle ne peut se prononcer sur la durée du monde.

On répond à ce double argument *a)* que dans la question il né s'agit pas de la nature abstraite, des genres et des espèces, mais des individus : or les existences individuelles sont nécessairement déterminées par le temps et l'espace.

b) Nous ne pouvons sonder la volonté divine, mais dans l'hypothèse de la création, la raison établit que les êtres créés commencent avec le temps, parce que leur nature est contingente et successive.

Corollaire I. — Le lecteur est en présence de deux opinions soutenues l'une et l'autre par d'éminents docteurs ; quelque sentiment qu'il suive, il peut s'appuyer sur des autorités

également respectables. Nous avons indiqué les arguments de S. Bonaventure qui nous paraissent démontrer l'impossibilité d'une créature éternelle.

En nous séparant ici de S. Thomas nous demeurons fidèles à l'esprit de ses doctrines. C'était l'intérêt de la foi qui poussait le saint docteur à accorder aux infidèles la *possibilité* d'une créature éternelle. Il est utile, dit-il, de laisser à chaque preuve son caractère propre ; en voulant démontrer les vérités révélées par des raisons probables, on expose nos dogmes au mépris des infidèles, qui y trouveraient une occasion de penser que notre foi repose sur des motifs insuffisants.

Ce motif n'existant plus, il ne reste qu'à peser les raisons intrinsèques des deux opinions. Or les preuves d'Albert-le-Grand et de S. Bonaventure semblent l'emporter sur celles de S. Thomas.

Corollaire II. — Les Traditionalistes ont inféré à tort de l'opinion de S. Thomas que d'après lui la raison est incapable de démontrer la création du monde et l'existence du vrai Dieu.

La question controversée n'était pas de savoir si la raison est capable de démontrer la création du monde, personne n'en a jamais douté. Mais il s'agissait de voir si la raison prouve avec évidence la nécessité d'une création dans et avec le temps.

D'après S. Thomas la création *ex nihilo* est évidente aux yeux de la raison ; la création *post nihilum,* impliquant le commencement du monde n'est pas démontrable en philosophie. (V. *C. Gentiles*, l. 2, c. 16, *Summa Theol.* I, q. 45, a. 1, q. 46, a. 2, ad 2).

Thèse LXXII.

Nous distinguons une double fin du monde : la fin principale ou la gloire de Dieu ; la fin subordonnée et secondaire, la perfection et le bonheur des créatures.

Si Dieu a créé librement le monde dont il n'avait nullement besoin, la raison demande pourquoi il l'a tiré du néant? Cette question fort légitime, simple en apparence, est en réalité multiple et complexe. Ainsi on peut demander : Quelle est la cause prochaine de la création? Quel en est le motif? Pourquoi Dieu a-t-il créé? Cherche-t-il à atteindre une fin et quelle est cette fin? Quelle est la fin dernière du monde? Cette fin exclut-elle ou admet-elle une fin secondaire et subordonnée?

Il est impossible, on le voit, de donner une seule réponse à toutes ces questions. Voilà pourquoi nous les traiterons à part, ce qui nous donnera l'occasion de concilier les diverses opinions des auteurs.

I. Personne ne contestera à la création le caractère d'une splendide manifestation des perfections divines. Elle constitue un ensemble de signes évidents, par lesquels l'homme s'élève spontanément à la connaissance et à l'amour du Créateur.

Il n'y a pas d'âme insensible au spectacle ravissant que présente l'univers dans la variété des êtres ramenés à un ordre parfait, dans la constance des forces qui le gouvernent, dans la beauté des phénomènes qu'il étale à nos yeux. Il suffit de consulter quelques pages des SS. Pères pour se convaincre combien ils affectionnent l'argument de l'existence de Dieu basé sur les perfections des créatures, combien ils exhortent les chrétiens à s'élever au moyen des

choses visibles, aux choses invisibles dont le monde est l'image et l'expression.

Si le monde naturel proclame hautement l'existence de son Auteur, à plus forte raison faut-il affirmer le même caractère du monde surnaturel et révélé. Chaque page de l'Ancien Testament renfermant l'histoire merveilleuse du peuple choisi est une leçon destinée à l'instruction et à l'éducation du genre humain; chaque page de l'histoire de l'Eglise, révèle l'existence et les perfections d'un être suprême conduisant à leur fin surnaturelle les générations tantôt dociles, tantôt rebelles à sa voix. Ces faits historiques considérés simplement au point de vue philosophique n'admettent pas d'autre explication, si l'on ne veut pas renoncer aux principes évidents de la raison.

II. Si nous passons à la fin subjective *(finis operantis)*, l'idée d'un être infiniment sage prouve l'existence de cette fin. Tout être intelligent agit dans ses actes délibérés pour une fin, c'est-à-dire il se propose un bien à atteindre par son action : comment la sagesse elle-même aurait-elle créé le monde sans but digne d'elle? Ici cependant n'oublions pas la différence qui sépare la cause première infinie, heureuse dans la possession de tous les biens, de la cause seconde, limitée, imparfaite, douée de tendances et de désirs.

Celle-ci en agissant se propose un bien à obtenir pour satisfaire aux désirs de sa nature imparfaite, et ce bien distinct d'elle-même constitue la cause finale de ses actes. La perfection infinie exclut cette manière d'agir en Dieu : aucun bien en dehors de lui n'a d'action sur sa volonté qui possède tous les biens réels et possibles; il cesserait de jouir d'une indépendance absolue, si son acte dépendait d'une cause distincte de son essence.

III. La cause prochaine de la création est la volonté libre

de Dieu. Il a créé parce qu'il a voulu; poussé, pour ainsi dire, par son amour immense, à verser des trésors inépuisables de bienfaits et de grâces sur les créatures qu'il appelle à l'existence.

La cause impulsive *(finis quia)* est la bonté divine ellemême, c'est-à-dire une fin digne de Dieu et aimée pour ellemême. Pour comprendre cette assertion, écartons d'abord les interprétations fausses et erronées. La bonté divine n'est pas la cause réelle de l'acte créateur : l'acte divin, qui est la divine essence n'a pas de cause : « Divinæ voluntatis nihil potest esse causa » (C. Gent., lib. I, c. 87; S. Theol. 1, q. 19, a. 5); de même la bonté divine n'est pas augmentée, ni modifiée de quelque manière que ce soit, par la création ; enfin elle n'est pas une raison déterminante de la production du monde, car il est démontré que la communication de cette bonté à l'extérieur dépend entièrement de la liberté divine.

Lorsque les scolastiques affirment que Dieu a voulu créer le monde à cause de sa bonté infinie, ils écartent tout bien créé comme provoquant l'acte créateur pour indiquer que Dieu n'aurait pas créé et n'aurait pu le faire s'il n'aimait pas nécessairement sa bonté ou sa perfection infinie. L'objet principal de la volonté divine est sa bonté, qu'il aime nécessairement, et cet amour est la source de l'amour par lequel il communique l'existence et les perfections aux créatures : « Operatio quam ad extra habet essentialiter pendet a Deo, tum ratione efficientis, tum etiam in ratione finis; quia respicit Deum et ut omnipotentem et ut summum bonum, qui ratione suæ bonitatis et dignus est ut omnia ad ipsum ut ad finem ordinentur, et seipsum eminenti modo inclinat ad communicandam aliis suam bonitatem propter ipsam. » (Suarez, Met. D. 23, s. 9.)

IV. Reste la dernière question : Quel est le but suprême

des créatures? La théologie et la philosophie répondent de concert que la fin dernière de la création est la gloire de Dieu et l'utilité des créatures.

La gloire extrinsèque de Dieu résulte de la manifestation de ses attributs aux êtres raisonnables. Les créatures inférieures, incapables d'être heureuses par la possession du bien, ne sont pas produites pour elles-mêmes : elles sont destinées au service de l'homme, appelé à connaître et à aimer le Créateur pour réaliser ainsi son bonheur.

Manifester la gloire de Dieu, telle est la fin dernière de la création. Pourquoi? Cette fin répond à la nature du monde, qui reflète les perfections divines, comme tout effet reproduit plus ou moins parfaitement les propriétés de la cause. Elle répond à la nature de Dieu, dont la dignité et la perfection excluent toute autre fin; enfin elle répond aux conditions de la fin dernière. L'homme est libre de réaliser son bonheur ou de le perdre, mais jamais il ne fera dévier de sa fin la création. Il manifestera toujours les perfections de Dieu : la bonté par son bonheur, ou l'éternelle justice par des châtiments sans fin.

Cette fin du monde, on le voit, est intimement liée au bonheur des créatures raisonnables. Qui n'admire les trésors de biens dont Dieu gratifie l'homme dans l'ordre naturel, surnaturel, physique et moral? Ne sont-ce pas les preuves évidentes de l'amour qu'il lui porte? Comment affirmer alors que la manifestation de la gloire divine est incompatible avec l'amour sincère et gratuit des créatures? En réalisant la fin du monde, l'homme arrive au bonheur, puisque dans la connaissance et l'amour de Dieu il trouve la satisfaction complète et totale de tous ses désirs.

Dieu se propose comme fin dernière sa gloire, qui résulte principalement de la connaissance et de l'amour des créa-

tures faites à son image et à sa ressemblance. En se proposant sa gloire, Dieu veut en même temps notre bonheur : car sa gloire est notre bonheur, et notre bonheur est inséparable de sa gloire. Ainsi nous ne devons pas moins remercier Dieu de ce qu'il aime sa gloire que de ce qu'il veut notre salut : *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.* Ne serait-il pas absurde de moins estimer les bienfaits réels de Dieu, parce qu'à cause de sa perfection infinie il veut sa gloire et la manifestation de ses attributs? Devons-nous moins de reconnaissance au Créateur parce que notre bonheur n'est pas la fin dernière du monde? Dieu nous aime d'un amour sincère et désintéressé, sans utilité pour lui, mais un acte infiniment juste et saint ne peut avoir pour fin dernière l'utilité de la créature.

« Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum. » (Prov. 16, 4.)

Corollaire I. — Tout être ayant une fin ou une destinée appropriée à sa nature possède des propriétés aptes à la réaliser ou à l'atteindre. Les créatures inférieures concourent à la fin du monde d'une manière nécessaire; elles manifestent la sagesse, la bonté et la puissance du Créateur en servant à l'utilité de l'homme.

Celui-ci, le chef d'œuvre de la création proclame par les merveilles de son corps et de son âme les perfections de Dieu : il a encore la mission plus sublime de ramener toute la création à son Auteur et de réaliser ainsi son propre bonheur.

La nature d'un être nous révèle sa fin. Or la nature de l'homme est composée d'aspirations, que notre condition présente ne peut satisfaire; elle cherche la Vérité, la Bonté, la Beauté absolues et parfaites. Donc il y a pour nous une

destinée future, une vie ultérieure où nous pourrons trouver le bonheur complet.

Si par l'abus de sa liberté l'homme faillit à sa mission, il sera l'artisan de son malheur, sans pouvoir empêcher Dieu de réaliser la fin du monde. La gloire de Dieu est le terme suprême auquel se rapportent toutes choses : la créature intelligente la manifestera ou par son bonheur dans la jouissance de Dieu, ou par son malheur en subissant les châtiments dûs à ses prévarications.

Dieu veut sincèrement le bonheur de ses créatures; et leur fournit abondamment les moyens nécessaires et utiles. Mais cette volonté n'est pas *absolue* et indépendante de toute condition; elle suppose que la créature vive conformément à la loi morale et religieuse. Si elle fait le mal et échappe ainsi à l'ordre de la bonté de Dieu, elle veut par là même appartenir à l'ordre de sa justice. Sortie de l'ordre par une voie, elle y doit rentrer par une autre.

« La créature, dit S. Augustin, se rend méchante par le mauvais usage de ce qui est bien, le Créateur demeure juste et bon en faisant servir l'ordre de la justice à celui de sa bonté. »

Corollaire II. — La fin suprême du monde — la gloire de Dieu — se concilie parfaitement avec sa fin secondaire, le bonheur de l'homme.

Thèse LXXIII.

Quoique le monde dans son ensemble et dans tous ses détails, réponde complétement aux intentions du Créateur, nous ne pouvons admettre avec Leibnitz qu'il soit le meilleur des mondes possibles.

1. Tout dans le monde est ordonné et disposé suivant le but du Créateur : le monde réel répond exactement dans toutes ses parties au plan divin. Dieu en vertu de sa sagesse connait la fin des êtres et les moyens qui leur sont nécessaires pour y arriver. Rien ne peut empêcher la puissance de Dieu de réaliser et d'exécuter complétement ses intentions; enfin sa bonté infinie le pousse à vouloir le bonheur des créatures par la pleine satisfaction de leurs aspirations et de leurs facultés. Il n'y a donc rien d'imparfait dans l'œuvre divine, et on peut appeler avec raison le monde existant parfait et relativement le meilleur.

2. Mais s'il est question de l'*optimisme absolu* proposé par Leibnitz affirmant que Dieu a créé nécessairement le meilleur et le plus parfait des mondes possibles, nous le repoussons :

a) A cause de son impossibilité; le meilleur des mondes possibles est une chimère. Le fini est indéfiniment perfectible; quelque soit la perfection du monde l'esprit peut concevoir un monde meilleur et plus parfait comme il peut concevoir un nombre plus grand que tout nombre donné.

b) Il est contraire à la liberté divine, car tout en laissant à Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer, Leibnitz lui enlève la liberté de choisir un monde parmi les mondes possibles.

c) Il est contraire à la toute-puissance de Dieu.

Thèse LXXIV.

Les êtres contingents pour continuer à exister ont besoin de la conservation directe de Dieu.

1. L'être contingent dépend complétement de Dieu dans son existence et dans ses opérations. Nous avons démontré que pour commencer à exister, il demande l'action créatrice de Dieu ; nous allons démontrer maintenant qu'après avoir été créé il ne peut durer un instant sans le secours de Dieu, voulant la continuation de son existence.

Cette action divine rapportée à la substance créée s'appelle la conservation ; et elle peut être indirecte ou directe.

La conservation *indirecte* neutralise l'action des causes secondes, qui pourraient amener la destruction ou la dissolution des substances corruptibles : la conservation *directe* est l'action positive en vertu de laquelle les êtres continuent à exister et sans laquelle ils retomberaient aussitôt dans le néant.

2. La nécessité de la conservation découle de la dépendance qui unit l'être contingent à son Créateur, car la cause de son existence est la cause de sa continuation.

L'être contingent, qui n'a pu se donner l'existence est incapable par soi de se la continuer ; il faut que la volonté qui l'a produit veuille aussi la continuation de son existence.

Cette conservation est directe et immédiate pour les substances incorruptibles, elle est indirecte c'est-à-dire confiée aux causes secondes pour les êtres sujets à la dissolution.

Pour comprendre la vérité du principe affirmant que tout être dépend dans le cours de son existence de la cause qui

l'a produit, il est utile de distinguer l'*être* d'une chose et sa production *(fieri)*; l'être *comme tel* et l'être *déterminé.*

L'être comme tel dépend de Dieu, cause première et universelle et comme la créature ne le possède que d'une manière contingente, elle cesse d'exister sans l'influence continue de Dieu.

Quant à l'être déterminé, il arrive qu'il continue à exister sans l'action persévérante de la cause seconde qui n'est pas la cause de l'être, mais du *fieri*, c'est-à-dire qui produit par son action une forme déterminée dans un sujet donné. Ainsi l'animal engendre un animal non pas en produisant le principe sensitif, mais en l'introduisant comme forme dans une matière proportionnée.

Lorsque la cause seconde est analogique et ne produit pas d'effet de la même espèce, celui-ci est conservé dans son existence par sa cause même.

Cette conservation secondaire suppose cependant la conservation divine, comme la production des êtres suppose la création des causes.

On ne peut donc logiquement arguer des causes secondes à la première et dire : de même que les effets des causes créées persistent sans le secours de leur cause, ainsi l'être contingent n'a pas besoin de la conservation divine.

L'objection confond la cause de l'*esse* avec la cause du *fieri*, la cause de l'*esse simpliciter*, avec la cause de l'*esse déterminé.*

3. Voici comment S. Thomas (*Summa Theol.* I. q. 104, a. 1.) prouve la nécessité de la conservation.

Pour que la perfection produite par l'action de la cause persévère dans l'effet, il faut ou bien que l'effet ait la force de se l'assimiler, ou bien que la perfection produite soit identique au principe de l'action.

Ainsi la maison continue à exister sans l'influence de l'architecte, parce qu'elle s'est appropriée la forme reçue : la chaleur persévère dans le corps chauffé, parce qu'elle n'est autre chose que le mouvement moléculaire, cause des phénomènes caloriques.

Or, ces deux conditions manquent absolument dans l'être contingent : la création ne communique pas de forme à une matière préexistante et elle confère beaucoup moins la puissance de créer, identique à l'essence divine.

Il est donc prouvé que sans l'action positive de Dieu l'être créé ne peut continuer son existence.

Corollaire I. — On a appelé la conservation une *création continue :* c'est-à-dire la même volonté par laquelle le monde commence à exister est nécessaire pour qu'il continue à exister.

On ne veut pas signifier qu'à chaque instant les créatures rentrent dans le néant pour en être tirées par Dieu.

La conservation et la création sont le même acte de Dieu, que nous distinguons d'après ses termes : il s'appelle création lorsque son terme est l'être à produire, conservation lorsqu'il se rapporte à l'être produit, dont il continue l'existence.

Corollaire II. — L'annihilation, considérée dans son terme s'oppose à la création, envisagée comme acte, elle est contraire à la conservation. Ce n'est pas un acte positif de Dieu, c'est la suspension, la négation de la conservation.

De même que Dieu a créé librement le monde, Il peut retirer sa main et le faire rentrer dans le néant. De fait cependant rien ne périt complétement dans la nature ; les êtres incorruptibles persistent dans leur existence, les êtres corruptibles tendent à perpétuer leur espèce.

Corollaire III. — Les êtres contingents tendent de soi à leur destruction. Comment affirmer d'autre part que tout ce qui existe aspire à se conserver et à se perpétuer ?

Les deux assertions sont vraies. Tout être par lui-même, insuffisant à continuer son existence réclame la conservation divine, et cette conservation développe et fortifie dans l'être le désir naturel de la perpétuité. Loin d'être opposée à la nécessité de la conservation, cette propension naturelle à continuer l'existence, est son effet et démontre sa nécessité.

Thèse LXXV.

La raison prouve la nécessité du concours physique de Dieu dans toutes les opérations de l'être contingent.

1. L'être crée dépend de Dieu, non-seulement dans son existence, mais encore dans ses opérations : il ne peut poser aucun acte sans la coopération divine, que nous appelons le concours de Dieu.

D'abord il est évident, que Dieu concourt d'une manière *médiate* à toutes les actions des causes secondes en créant et en conservant leur force d'agir. Nous parlons dans la thèse du concours *immédiat*, de l'influence par laquelle Dieu assiste les causes secondes, en produisant avec elles un seul et même effet.

Le concours *moral* agit sur la volonté par la présentation d'un bien qui l'invite à agir. De cette manière Dieu concourt aux actions bonnes des êtres intelligents par des récompenses, des châtiments, des menaces, des ordres, des conseils.

La motion *physique* n'est pas une simple invitation objective qui ne meut la volonté que dans un sens métaphorique,

c'est un influx pénétrant intimement la cause seconde pour produire avec elle le même effet.

2. Quoique l'acte procède de deux causes, il faut l'attribuer tout entier à l'une et à l'autre, à Dieu comme à la cause première, à l'agent créé comme à la cause seconde.

« Non sic, idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utraque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus. » (S. Thomas. S. C. Gent. l. 3, c. 70.)

Si l'effet de deux causes est un et identique, leur action est une et identique : il serait erroné de concevoir deux actions simultanées ou successives dont chacune produit une partie de l'effet.

3. La nécessité du concours divin n'exclut pas l'activité des causes secondes. Dieu n'influe pas sur l'acte comme cause unique, mais comme cause première d'une façon proportionnée à la nature de l'agent. Si celui-ci agit par nécessité, le concours sera déterminé de toutes manières; si l'agent est libre, le concours devra sauvegarder la faculté de se déterminer par elle-même, privilége inaliénable de la volonté humaine.

4. Pour comprendre la nécessité du concours divin il suffit de considérer l'opération de la cause seconde : elle constitue d'abord une perfection ajoutée à son existence, si donc elle dépend totalement de Dieu dans son être à plus forte raison, elle dépendra de Lui dans ses opérations.

La même opération constitue une perfection du sujet qui la reçoit en produisant un effet. Cet effet, comme tout être dépend de Dieu dans son existence, et par conséquent aussi dans sa production (in fieri.)

Nous avons démontré que l'être pour continuer à exister

a besoin de la conservation de Dieu. Comment pourrait-il commencer à exister sans son concours? Les causes secondes subordonnées à Dieu comme êtres, ne le seraient-elles pas comme causes?

Ces raisons démontrent la nécessité du concours *immédiat*, car l'acte est plus que la puissance d'agir, si donc Dieu doit donner et conserver l'existence et la force d'agir des causes secondes, à plus forte raison il devra concourir avec leurs opérations.

Corollaire. — Lorsque deux causes finies concourent à produire le même effet, chacune d'elles est une cause partielle. Il n'en est pas de même lorsque la cause première, Dieu concourt avec les créatures. L'effet unique doit être rapporté tout entier à Dieu et à la créature, chacune des causes est cause totale dans son ordre.

Dieu pourrait produire par lui-même tous les effets, il a cependant voulu donner l'activité aux causes secondes non pas que sa force soit insuffisante, mais à cause de sa bonté infinie aimant à retrouver dans les créatures l'image finie de son existence et de sa causalité (*Summa*, C. Gent. l. 3, c. 70.)

Thèse LXXVI.

Nous n'admettons pas le concours appelé la prémotion *ou la* prédétermination physique : 1° *parce que sa nécessité n'est pas suffisamment prouvée ; 2° parce qu'il semble difficile de la concilier avec la liberté humaine, qui s'accorde parfaitement avec le concours appelé* simultané.

1. Tous les philosophes sont unanimes à admettre la nécessité du concours physique et immédiat de Dieu pou

toutes les opérations de la créature ; ils se séparent dans la question sur la nature de ce concours.

On peut concevoir une coopération de Dieu *simultanée* avec l'action de la créature, ou une action de Dieu qui applique la cause seconde à l'action d'une application prévenante et physique.

Le concours *simultané*, comme le terme l'indique est l'influx physique par lequel Dieu coopère avec les causes secondes en produisant avec elles un seul et même effet. Cet effet, que la créature produit comme cause subordonnée et limitée, Dieu l'atteint et le produit, comme cause première et universelle.

« La *prémotion physique* est l'influx de la cause première reçu, non dans les effets immédiatement, mais dans les causes secondes : Dieu inspire en elles l'efficacité actuelle, il les meut et les applique, non-seulement objectivement et moralement par l'attrait et la persuasion, mais physiquement et activement, par une inclination intérieure qui les détermine en leur inspirant cette activité dernière, que l'action suit immédiatement : c'est pour cela qu'on l'appelle *motion physique*. Mais comme la motion et l'application de la vertu active à l'action sont naturellement antérieures à l'action elle-même, toute voie précédant son terme et toute cause son effet, cette motion est dite *motion préparatoire* ou *prémotion* (1). »

Quoique le concours soit simultané on conçoit d'abord d'une priorité de *nature* l'influx de Dieu, de sorte que l'acte dépend dans sa réalité plus de la cause première que de la seconde. En effet la cause première plus noble et élevée agit d'une façon plus indépendante ; elle atteint l'effet comme

(1) *Philosophie par Fr. A. Goudin, traduite par Th. Bourard*, t. IV, p. 410.

être, c'est-à-dire d'après sa formalité universelle, tandis que l'agent créé l'atteint comme être limité et particulier; de plus l'influx de la cause première est absolument indépendant de la cause seconde, tandis que celle-ci ne peut rien sans son secours. (Suarez. *Metaph.* Disp. XXII, sect. 3).

2. Nous affirmons que les arguments philosophiques, qu'on apporte en faveur de la *prémotion physique* ne sont pas concluants. Voici les principaux :

a) Les philosophes anciens avaient pour axiome : *Les causes secondes n'agissent qu'à la condition d'être mues et appliquées par la cause première : c'est en sa vertu qu'elles agissent; c'est elle qui réunit les agents à leurs effets; c'est à elle que les autres causes se rapportent, comme l'instrument à l'artisan.* Or ces axiomes résument la doctrine de la *prémotion physique.*

b) Dieu est auteur de la prémotion parce qu'il est moteur premier.

c) Les causes secondes, instruments de Dieu, ont besoin d'être appliquées à leur opération par Dieu.

d) Celui-là meut préventivement une cause qui produit en elle un influx actuel : or Dieu est cause de l'influx de la cause seconde.

e) La prémotion résulte du souverain domaine de Dieu sur sa créature et de sa providence universelle.

Réponse. — Les principes posés dans ces preuves sont incontestables, mais il ne nous paraissent pas établir la thèse en question savoir la nécessité de la *prémotion.*

Pour sauvegarder la dignité du premier Moteur, sa toute puissance, son souverain domaine sur toutes choses, sa providence universelle le concours simultané suffit. C'est de Lui que les créatures tiennent leur force d'agir, c'est Lui qui la conserve, Il est vraiment la cause première. Son concours quoique simultané, atteint l'effet sous la formalité la plus

intime et la plus universelle et le constitue premier Moteur, dont la cause seconde reçoit sa force d'agir et son acte. Au moyen de sa science infinie et de son concours Dieu dispose librement et à son gré des créatures; Il dirige le cœur de l'homme, l'arrête et l'incline, Il opère en nous le vouloir et le faire, Il conduit et gouverne le monde et fait des volontés humaines ce qu'il veut, quand il veut opérer sur elles : Il les applique aux bonnes œuvres, les transforme et les incline au bien.

Nous pouvons donc dire aussi avec vérité que les causes secondes n'agissent qu'en vertu de la première, qu'elles sont des instruments dans la main de Dieu, recevant d'elle leur impulsion et leur direction.

Mais tout en affirmant que les crétatures sont les instruments de Dieu, il faut sauvegarder en même temps la liberté de la volonté humaine. Il faut concilier sa dépendance complète de Dieu, avec son pouvoir de se déterminer elle-même, de choisir l'un plutôt que l'autre. Or cette conciliation nous semble difficile dans l'hypothèse de la *prémotion*.

3. La liberté de la créature suppose qu'en présence de toutes les conditions nécessaires à l'acte et constituant l'acte premier, la volonté puisse agir ou ne pas agir en se déterminant elle-même; le concours de Dieu est une des conditions nécessaires : par conséquent, même en présence du concours la volonté conserve le pouvoir d'agir en sens contraire.

Or sous la *prémotion* la volonté n'est pas maitresse de son acte, elle ne peut le suspendre, ni le révoquer ni l'interrompre. Elle conserve le pouvoir de résister, mais *pendant qu'elle est mûe et appliquée*, elle ne peut actuellement se décider en sens contraire, à moins qu'on ne lui accorde d'avoir à son gré la prémotion ou de la repousser lorsqu'elle est offerte *in actu primo*.

Voilà pourquoi nous n'arrivons pas à comprendre, comment un acte est libre lorsqu'il procède d'une faculté, que le concours meut et applique de manière à rendre la non-action impossible.

On répond que pour maintenir la liberté il suffit d'accorder à la volonté le pouvoir du contraire *au sens divisé ;* c'est-à-dire le pouvoir de ne pas agir abstraction faite de *la prémotion.*

Il est évident que la volonté pendant qu'elle se détermine elle-même à agir n'a pas en même temps le pouvoir de ne pas agir, il est encore évident qu'on ne demande pas si la volonté séparée de la prémotion est libre. Ce qu'on demande est de savoir si sous la prémotion la volonté peut résister à l'influx de Dieu et agir en sens contraire.

Si elle ne le peut *au sens divisé*, c'en est fait de sa liberté ; si elle le peut, cette résistance (qui est une vraie action) demandera une nouvelle prémotion, laquelle supposera une autre et la même question se posera indéfiniment.

On répond encore que la prémotion s'accorde avec la liberté parce qu'elle émane de Dieu, qui meut toujours une chose selon la propriété de cette chose ; sa volonté efficace et universelle agit sur les causes secondes comme elles le demandent et de la manière qu'elles le demandent. D'ailleurs de même que nous croyons beaucoup de vérités sans les comprendre, nous devons croire à la liberté sous la prémotion.

La première partie de la réponse énonce l'existence de la liberté mais n'explique pas, comment elle se concilie avec la prédétermination. Quant à la seconde partie il suffira d'observer qu'il n'est pas question de vérités révélées, mais d'opinions dont chacun est libre de choisir celle qui semble la plus apte à résoudre le problème.

4. On voit facilement que le concours simultané se concilie avec la liberté des actes. En vertu du principe énoncé plus haut Dieu meut les êtres conformément à leur nature, il offre son concours d'une manière diverse aux causes nécessaires et aux causes libres. Aux premières il prépare un concours déterminé et défini ne produisant qu'un seul acte. Aux causes libres il offre un concours indifférent qu'elles appliquent par leur détermination propre aux actes qui sont dans leur pouvoir; elles peuvent agir aidées par le concours ou bien s'abstenir complétement de l'acte ou agir en sens contraire. La cause libre détermine ainsi l'influx de Dieu au lieu d'être déterminée par lui : cette détermination cependant n'est pas indépendante du concours; elle est dûe à la force intrinsèque de la cause seconde assistée et élevée par l'influx divin.

Corollaire. — La doctrine de S. Thomas sur la nécessité du concours de Dieu ne semble pas opposée à l'hypothèse du concours simultané. Voici comment il parle : « Dieu est la cause de l'action de la cause seconde non-seulement en lui donnant et en lui conservant sa vertu, mais encore en mouvant et appliquant cette vertu à l'action. » (*De Potent.*, q. 3, a. 7.)

Le tout consiste à déterminer de quelle façon Dieu applique la cause seconde à l'action. Si S. Thomas paraît insinuer la nécessité d'une *prémotion*, il faut cependant l'entendre au moins pour la volonté libre d'une simple excitation ou invitation et nullement d'un influx prévenant et déterminant. En effet expliquant comment la volonté reste libre sous l'action de Dieu il dit « que la volonté est maîtresse de ses actes non par l'exclusion de la cause première, mais parce que la cause première n'agit pas sur la volonté de façon à la déterminer

à un acte, comme elle détermine la nature et c'est ainsi que la détermination de l'acte reste dans le pouvoir de la raison et de la volonté. » (L. c. ad 14.)

Ailleurs (S. Theol. 2. 2. q. 9, a. 6 ad 3um) il répond : « que Dieu meut la volonté de l'homme comme Moteur universel à vouloir le bien universel et sans cette motion universelle l'homme ne peut rien vouloir : mais l'homme se détermine à tel bien en particulier vrai ou apparent. »

Si donc d'après S. Thomas l'homme se détermine lui-même à vouloir tel bien vrai ou apparent, si la détermination est dans le pouvoir de la volonté, il semble exclure la nécessité d'un influx prévenant et prédéterminant.

Enfin si Dieu opère immédiatement dans chaque agent sans exclure l'opération de la volonté et de la nature, il s'ensuit qu'il applique la cause seconde à l'acte de façon à lui laisser le pouvoir de s'appliquer aussi elle-même. L'application n'est pas l'opération de Dieu seul, elle appartient en même temps à la créature et elle s'appelle de ce nom parce que nous la considérons comme le commencement de l'opération.

Le P. Goudin (Ouvr. cité, p. 447 et p. 487) pose en thèse que S. Thomas enseigne la prémotion physique et prédéterminante.

Thèse LXXVII.

On objecte en vain contre notre doctrine que dans l'hypothèse du concours simultané 1° Dieu n'est pas cause première de tous les êtres. 2° Qu'il n'est plus le maître de la volonté libre. 3° Que l'influx de Dieu est soumis à la créature et 4° que celle-ci a quelque chose qu'elle n'a pas reçue de Dieu.

Une réponse complète à ces objections nous mènerait sur le terrain de la théologie; nous devons nous contenter ici de quelques courtes observations.

1° La volonté dans l'hypothèse que nous défendons, n'est nullement agent premier puisque son action doit être attribuée à la cause première. Dieu est cause première parce qu'il donne et conserve la faculté d'agir et la met à même de produire son acte; l'effet doit être attribué tout entier à Dieu qui l'atteint par son influx dans sa formalité la plus universelle. S'il est la cause première il n'est pas la cause totale c'est-à-dire par et avec lui la volonté créée agit.

2. Par son concours indifférent et sa science moyenne Dieu est le maître absolu de la volonté libre. Connaissant intimement la créature, ses dispositions, ses actes libres et les circonstances dans lesquelles elle se trouvera, disposant de plus de tous les moyens de sa toute-puissance, il atteindra infailliblement le but proposé et personne n'échappe à sa providence qui atteint avec force d'une extrémité à l'autre et dispose tout avec douceur.

3. Lorsque nous disons que l'influx de Dieu est pour ainsi dire déterminé et appliqué par la volonté; nous ne parlons pas de la volonté séparée du concours et agissant par ses seules forces, mais nous parlons de la volonté informée par

l'influx de Dieu et se déterminant avec l'aide des forces reçues.

4. La dernière objection suppose faussement que la volonté par ses propres forces profite du concours simultané, tandis qu'elle ne peut agir que par le concours offert.

Comment l'homme pourrait-il se vanter du bien qu'il fait? Il tient de Dieu sa faculté d'agir et son acte puisque sans la coopération divine l'action est impossible. Au contraire nous devons rendre grâces à Dieu de nous accorder un concours, dans les circonstances où il prévoit que la volonté suivra l'impulsion de son influx et rapporter à Lui seul toute la gloire de nos œuvres.

Corollaire. — Dieu concourt-il et comment aux actes mauvais? La réponse n'est pas difficile dans l'hypothèse du concours simultané.

Nous distinguons dans le péché l'*action matérielle* de sa *malice* ou de sa difformité de la règle des mœurs. Dieu offrant son concours indifférent veut pour sa part l'action bonne et pousse la volonté à la poser. Mais comme celle-ci est libre elle peut faire l'acte mauvais; dans ce cas Dieu concourt par *sa permission* à la substance de l'acte, sans coopérer d'aucune manière avec sa malice.

En effet ce qu'il y a de défectueux dans l'acte ne dérive pas du moteur premier mais de l'agent second qui fait défaut à l'agent premier, de sorte que toute la malice du péché est imputable exclusivement à la volonté humaine. « Le mouvement du moteur premier n'est point reçu uniformément dans tous les mobiles, chacun d'eux le reçoit à sa façon. Quand une chose est dans la disposition convenable pour recevoir le mouvement du moteur premier, l'action suit parfaitement l'intention de celui-ci, sinon l'action demeure

imparfaite.... Ainsi il faut dire que Dieu, étant premier principe de tout mouvement meut même des êtres qui se meuvent eux-mêmes, par exemple ceux qui ont le libre arbitre; s'ils se trouvent dans la disposition convenable pour recevoir sa motion, les actions arrivent à être bonnes, et se rapportent totalement à Dieu, comme à leur cause; si leur disposition est défectueuse, l'action sera désordonnée, c'est le péché. Tout ce qu'il y a d'acte se rapporte à Dieu, comme à sa cause. Ce qu'il y a de désordre n'a point Dieu, mais le libre arbitre pour cause. » (S. Thomas, *De Malo*, q. 3, art. 3.)

Thèse LXXVIII.

La Providence de Dieu dont nous démontrons l'existence est à la fois générale et particulière.

1. La Providence, que Boèce définit *divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit* se rapporte à l'intelligence et à la volonté de Dieu. L'intelligence conçoit la fin des êtres et leur assigne les moyens pour l'atteindre, la volonté approuve l'ordre conçu et le met en exécution.

Dieu gouverne toutes choses d'une manière appropriée à leur nature : les êtres privés de raison par une direction inconsciente, nécessaire et fatale; les créatures intelligentes par des lois qui laissent intactes leur liberté et leur responsabilité.

À côté de la fin générale de l'univers (v. thèse 72) que tous les êtres créés sont appelés à atteindre, chaque être a une fin particulière, propre et subordonnée à la fin générale : il appartient à la Providence de diriger les êtres vers leur fin respective de manière à les faire concourir tous à la fin dernière et universelle.

L'ordre du monde résulte de l'accomplissement de cette double fin et plus la science pénètre dans les mystères de l'harmonie universelle, plus elle admire la sagesse divine disposant tout avec nombre, poids et mesure. Rien n'est isolé dans l'univers, tous les êtres et tous les événements s'enchainent par des liens, souvent invisibles mais très-réels, tous concourent à réaliser le plan conçu éternellement par l'intelligence du Créateur. L'homme dispose ses voies en déployant à son gré sa liberté, le Seigneur dirige ses pas vers le but qu'il veut atteindre.

Les Déistes et les Fatalistes nient la Providence divine en supposant que tout est soumis à la loi aveugle de la fatalité et de la nécessité. Le monde physique comme le monde moral est gouverné par « une hiérarchie de nécessités irrésistibles, » comme dit M. Taine. « Une puissante formule enfonce et serre au cœur de toute chose vivante les tenailles d'acier de la nécessité. »

Les systèmes panthéistes suppriment toute idée de la Providence. La substance primitive ou l'être indéterminé se développe fatalement, il se manifeste de différentes manières pour arriver à la conscience de soi dans l'humanité représentée par l'État.

L'État, dit Hegel, est la réalité de l'idée morale, l'esprit moral, la volonté substantielle publique qui pense, connait et exécute ce qu'elle connait.... Il est l'idée objective et l'individu n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que pour autant qu'il est membre de l'État. (*Philosophie du droit*, § 257.)

Cette théorie ne laisse pas de place à la Providence. Dieu c'est l'État, source de tout droit, de toute moralité, de toute religion et de toute liberté.

Nous allons démontrer d'abord qu'il existe une Providence.

2. La première preuve résulte de tout ce que nous avons établi jusqu'ici en Théodicée.

Par les arguments métaphysiques, physiques et moraux la raison a connu Dieu dans la souveraineté de son acte créateur, inspiré par la bonté, exécuté par la puissance d'après le plan de la sagesse infinie.

Tout ce qui n'est pas Dieu est contingent et produit par un acte libre de sa volonté. Cette œuvre divine, le monde, révèle dans son ensemble et dans ses détails un ordre,,dont le principe infiniment puissant et sage n'est pas le monde lui-même ni le caprice d'un aveugle hasard.

Le monde des esprits proclame l'existence d'une loi obligatoire, universelle et parfaite, inexplicable sans un Dieu législateur souverainement bon, saint et juste.

Dieu existe, nous l'avons démontré : et ce Dieu est Providence gouvernant son œuvre avec une sagesse infinie.

Pourquoi Dieu s'il est Créateur ne s'occuperait-il pas de ses créatures?

La science infinie lui fournit la connaissance des êtres et de tous leurs actes; sa puissance le met à même d'exécuter les décrets de sa volonté, et sa bonté le pousse à conduire les êtres à leur destination.

C'est détruire l'idée du vrai Dieu que de nier sa Providence.

3. Dieu gouverne le monde par des lois *générales*.

La raison juge qu'il est digne de la sagesse infinie d'obtenir les plus grands résultats par les moyens les plus simples, de relier les êtres multiples, divers et inégaux qui composent le monde par les liens de l'unité, de la subordination, de l'harmonie, de combiner la variété des phénomènes avec l'unité des lois.

Ce que la raison trouve probable *a priori* l'expérience le

démontre tous les jours davantage. Les sciences naturelles diminuent le nombre des classifications et des lois admises naguère, ramènent les phénomènes les plus divers à une cause commune, et soupçonnent l'existence d'une loi unique gouvernant toutes les manifestations du monde matériel.

Quoiqu'il en soit des efforts de la science, elle ne pourra que mettre en plus grande lumière l'idée de l'ordre universel et glorifier la Providence.

La Providence divine générale dans ses lois, est en même temps *particulière*, c'est-à-dire qu'elle prend soin de chaque individu en particulier.

Ce serait confondre l'intelligence bornée et limitée avec la sagesse infinie que d'affirmer que les lois générales l'empêchent de s'occuper des détails de la vie universelle.

« Ce Dieu souverain et véritable, dit S. Augustin, avec son Verbe et l'Esprit-Saint, trois qui sont une seule chose, seul Dieu tout-puissant, auteur et créateur de toute âme et de tout corps, source de la félicité de quiconque est heureux *en vérité* et non *en vanité*, ce Dieu qui a fait l'homme animal raisonnable, composé d'âme et de corps, qui après le péché n'a laissé ni le crime sans châtiment, ni la faiblesse sans miséricorde, qui aux bons et aux méchants donne l'être avec les pierres, la vie végétative avec les plantes, la vie sensitive avec les brutes, la vie intellectuelle avec les seuls anges; principe de toute règle, de toute beauté, de tout ordre; principe de la mesure, du nombre et du poids; principe de toute production naturelle, quel qu'en soit le genre et le prix; principe de la semence des formes, de la forme des semences, et du mouvement des semences et des formes; qui a créé la chair avec sa beauté, sa force, sa fécondité, la disposition, la force et l'harmonie de ses organes; lui qui a doué l'âme irraisonnable de mémoire, de sens et

d'appétit, et la raisonnable d'intelligence et de liberté; lui qui veille sur le ciel et la terre, sur l'ange et l'homme, et ne laisse rien, pas même la structure intérieure du plus vil insecte, la plume de l'oiseau, la moindre fleur des champs, la feuille de l'arbre, sans la convenance et l'étroite union de ses parties, *est-il croyable qu'il ait voulu laisser les royaumes des hommes, et leurs dominations et leurs servitudes en dehors des lois de sa providence* (1)? »

La Providence de Dieu atteint tout ce qu'il a créé. Or il ne crée pas des espèces et des genres, que nous formons par abstraction, mais des individus. Rien par conséquent ne peut échapper à son administration souveraine, chaque être tient sa place dans le plan du monde et doit concourir à sa manière à la manifestation des perfections divines. S'il n'est pas indigne de Dieu de créer des choses imparfaites, infiniment petites, viles à nos yeux, comment serait-il contraire à sa majesté de les conduire à leur fin? D'ailleurs la connaissance que nous avons du plan du monde est trop imparfaite pour que nous puissions juger de la place que chaque être occupe. Sans une science parfaite du tout il est impossible d'apprécier l'utilité et la destination des parties. Ici encore l'expérience confirme les données de la raison; grâce aux progrès des sciences naturelles la sagesse divine se manifeste avec une égale évidence dans les imperceptibles merveilles révélées par le microscope et dans l'ordre universel de l'univers.

Corollaire I. — Lorsque nous disons que Dieu gouverne toutes choses d'une manière immédiate, nous parlons de leur direction vers une fin par des moyens appropriés; pour

(1) *Civit. Dei,* lib. v. xi.

l'exécution de sa volonté Dieu se sert des causes secondes, il gouverne les êtres inférieurs par les êtres supérieurs, non par défaut de puissance, mais parce que dans sa bonté il a voulu communiquer aux créatures la dignité de causes.

Corollaire II. — L'objection des anciens philosophes que le gouvernement des choses imparfaites est indigne de Dieu et doit troubler sa félicité, repose évidemment sur une idée fausse de Dieu.

La Providence, comme toute opération *ad extra* n'est en réalité que l'acte divin infiniment parfait et immuable. Lorsque nous le concevons comme gouvernant le monde, nous devons écarter toute imperfection et toute limite et ne pas assimiler Dieu à un prince ou à un père de famille auxquels il est impossible de soigner les détails sans négliger les intérêts généraux de l'État et de la famille.

Dieu au contraire disposant d'une science infinie et d'une puissance illimitée « *dissipe lorsqu'il le veut les conseils des* » *nations ; il rend vaines les pensées des peuples et réprouve* » *celles des princes. Le conseil du Seigneur demeure ferme* » *à jamais ; les pensées de son cœur s'accomplissent éternel-* » *lement.* » (Ps. 32.)

Thèse LXXIX.

Les êtres intelligents et libres seuls capables de réaliser la fin suprême de l'univers et de ramener la nature à la fin universelle, sont l'objet d'une Providence spéciale.

1. L'homme placé au sommet de la création terrestre est l'objet spécial de la sollicitude divine.

La Providence est proportionnée à la nature et à la desti-

nation des êtres : or l'homme a la mission sublime de ramener toute la création à sa fin, qui est la gloire du Créateur. Par conséquent si la moindre des créatures n'échappe point à la direction de Dieu, à plus forte raison l'homme sera l'objet d'un soin particulier.

« Dieu ne peut agir au dehors qu'en se proposant une fin digne de lui, adéquate à son action et à son essence, infinie et parfaite comme il l'est lui-même. En d'autres termes, Dieu est nécessairement la fin de sa propre action. Il a donc fait le monde pour lui, non pas pour son utilité, non pas pour augmenter sa félicité qui ne saurait croître, mais pour que le monde tendît vers lui; il en est le terme comme il en est le principe. Or comment le monde peut-il tendre à Dieu? Il ne le peut que par la pensée et par l'amour, par le double attrait du désirable et de l'intelligible, comme l'a dit profondément Aristote. Les êtres intelligents et libres sont évidemment constitués de manière à ressentir ce double attrait qui les conduit à la fin suprême de toutes choses ; et c'est ainsi que la création, dans cette moitié supérieure d'elle-même, revient directement à Dieu.

Mais revenir à Dieu n'est pas la seule fonction des âmes ; elles sont encore chargées de ramener à lui, par l'usage qu'elles en doivent faire, l'autre moitié de la création, le monde aveugle des corps qui ne peut de lui-même, quoi qu'en ait dit Aristote, tendre à Dieu par la pensée et l'amour. La Providence, en effet, a voulu que le monde visible ouvrît aux êtres spirituels une voie qui par la création les élevât au Créateur, qu'il leur racontât sa gloire dans un hymne dont il n'entendrait pas lui-même les strophes magnifiques, qu'il leur fût un instrument, un moyen pour connaître et pour atteindre leur destinée divine. Ainsi les âmes, — et par ce mot j'entends les êtres intelligents, quels que soient

leur nom, leur nombre et leur séjour, — sont faites immédiatement pour Dieu; les corps sont faits pour aider les âmes à se tourner vers Dieu. L'esprit, en s'élevant à Dieu par la nature, par les merveilles qu'elle lui montre, par celles aussi qu'elle lui cache et lui laisse seulement soupçonner, l'esprit la ramène avec lui à la fin unique et universelle qu'il atteint grâce à son concours. Il est donc, non par métaphore poétique ou pieuse, mais très-réellement, le pontife de la création visible; car il remplit à son égard le ministère d'interprète et, en un sens tout humain, de médiateur; il la conduit au Dieu qu'elle ne pouvait atteindre par elle-même. Et c'est ainsi que le monde est digne de sa cause; car c'est ainsi que l'infini y entre, non pas l'infini trompeur et imaginaire des nombres, mais le véritable infini, centre vers lequel il gravite et port où il arrive (1).»

2. La créature intelligente seule trouve le bonheur dans la possession de sa fin dernière et le malheur dans la perte. Est-il croyable que Dieu, infiniment bon puisse laisser telle créature aller au hasard et manquer de la direction nécessaire pour atteindre sa fin?

3. L'expérience atteste la vérité de cette proposition. Qui n'admire l'abondance des secours que Dieu fournit à l'homme pour lui faciliter le chemin de la vertu et du bonheur? La voix de la conscience, celle de l'honneur, l'espoir des récompenses, la peur du châtiment, l'éducation, la connaissance de la loi, le spectacle de l'univers réfléchissant les perfections du Créateur : voilà quelques-uns des moyens offerts à tous les hommes pour les conduire à leur fin. Que dire des moyens intérieurs cachés aux yeux des mortels? Que de salutaires illustrations et d'inspirations, que de grâces et

(1) *Théodicée* par A. De Margerie, p. 248.

de dons par lesquels Dieu poursuit les âmes qu'il aime d'une tendresse vraiment paternelle.

4. Jetons un coup d'œil sur la société si nécessaire au perfectionnement physique, intellectuel et moral de l'homme; nous y trouverons des indices d'une providence tout particulière. Comment expliquer que jamais une corruption totale des mœurs n'arrive à renverser la société de ses bases? Les individus sujets à tous les vices sont capables d'enfreindre toute loi, il dépend de leur liberté de vivre conformément aux exigences du bien commun ou de fouler aux pieds toutes les lois sociales et religieuses. Comment se fait-il qu'une perversion générale toujours possible ne se réalise jamais?

D'où vient l'étonnante variété corporelle et morale des individus? Impossible de constituer une société avec des hommes d'une constitution physique parfaitement semblable, ayant tous les mêmes aptitudes, les mêmes propensions et les mêmes passions. La conservation de la société suppose la diversité de carrières, de fortunes, de capacités; elle suppose des couches sociales inégales mais rattachées par des nécessités réciproques.

Pourquoi cette disposition ne vient-elle jamais à manquer? Pourquoi malgré les bouleversements et les révolutions rencontrons-nous toujours des riches et des pauvres, le capital et le travailleur, l'aristocrate et le prolétaire, des gouverneurs et des gouvernés?

Nous ne pensons pas qu'un homme sensé puisse répondre à toutes ces questions par le mot *hasard*.

5. L'histoire religieuse du genre humain révèle le doigt de Dieu d'une manière éclatante.

Considérez l'Église catholique comme un simple fait dominant l'histoire du monde. Sa préparation par la Synagogue, ses origines, sa propagation, sa lutte avec toutes les pas-

sions, ses persécutions, sa marche triomphante au milieu des empires qui s'écroulent, son indéfectibilité, sa fécondité, son action civilisatrice, comment les expliquer sans la main de Dieu veillant avec un soin jaloux sur son œuvre et la conduisant à travers tous les obstacles à ses immortelles destinées?

6. La foi en Dieu Providence est un fait universel.

Tous les cultes avec leurs sacrifices, leurs supplications, leurs cérémonies, leurs serments, les blasphèmes des impies, la résignation des bons, tout atteste cette persuasion profondément gravée dans le cœur de l'homme. Il a beau protester par ses actes contre la voix de la nature et fermer les oreilles aux invitations de la grâce, dans les moments d'angoisses, de détresse et de malheur, il se tourne spontanément vers Dieu et rend témoignage à sa Providence.

Corollaire I. — S'il est démontré que Dieu gouverne le monde avec sagesse, puissance et bonté, il s'ensuit que tout être est appelé à une fin et possède les moyens pour y parvenir. Souvent nous ignorons sa destinée et comment il la remplit, mais il serait peu logique de conclure de notre ignorance à la non-existence de ce que nous ignorons.

Ce qui nous paraît inutile, nuisible, imparfait a sa place marquée dans l'ordre universel, dont nous ne connaissons qu'une partie minime.

Corollaire II. — La proposition « tout être a une fin » est identique à celle-ci : En créant un être, Dieu a eu quelque but en vue. M. Taine conteste cette identité parce que dit-il : « Nous n'en savons rien. Nous ne sommes point les confidents de Dieu. Il faut une témérité de théologien pour lui prêter des habitudes d'architecte. »

Cela peut paraitre piquant, mais à coup sûr cela est peu philosophique.

Comment? est-il si difficile de comprendre que la Sagesse infinie poursuit une fin dans ses opérations et n'agit pas comme un être privé de raison? faut-il être le « confident » de l'Intelligence suprême pour affirmer que rien ne se fait sans sa volonté ou sa permission? Dieu réaliserait une créature sans se proposer un but? Le bon sens suffit pour faire justice de cette absurdité et il n'est nullement nécessaire de recourir aux leçons de la théologie.

Personne n'a la prétention de connaître *toutes* les fins du Créateur mais faut-il en conclure qu'elles n'existent pas et que Dieu en créant le monde a procédé comme une intelligence en délire ?

Corollaire III. — Tout homme dispose des moyens nécessaires et utiles pour arriver à son bonheur. De son côté il doit prêter une coopération active et persévérante aux secours que la Providence lui a départis. La Providence ne favorise ni l'inactivité, ni la présomption ni l'orgueil : elle engage l'homme à faire son devoir, à mettre en œuvre toutes les ressources de sa nature en attendant le résultat de Dieu qui fait tourner tout à sa gloire et au salut de ceux qu'il aime. Travaillons comme si tout dépendait de nos efforts et jetons-nous avec confiance dans les bras de la Providence, comme si notre travail était complétement inutile.

Thèse LXXX.

Les objections contre la Providence tirées des imperfections du monde sont nulles. Quant à la distribution inégale des biens et des maux, la raison ne manque pas de motifs pour la justifier.

1. On ne saurait nier que le monde présente des anomalies étranges, des imperfections, des lacunes, certains désordres qui déjà dans l'antiquité ont servi de prétexte pour nier la Providence et critiquer son administration souveraine.

La raison oppose à ces difficultés une fin de non-recevoir basée sur l'insuffisance du savoir humain.

Que savons-nous du gouvernement du monde? Le monde est appelé à réaliser les intentions de Dieu, toutes les créatures jusqu'aux plus petites concourent selon leur nature et leurs propriétés à cette grande œuvre. Nous savons de plus que grâce à la subordination du monde matériel au monde moral, les êtres intelligents et libres occupent une place privilégiée dans le plan divin.

Voilà l'idée générale que la raison et l'expérience nous donnent de la Providence.

Cette idée cependant ne suffit pas pour résoudre toutes les questions que soulève la curiosité naturelle. Lorsqu'il s'agit de déterminer la fin de chaque être en particulier, le lien qui le rattache au tout, la raison de chaque phénomène, la cause d'un désordre apparent, nous devons avouer notre ignorance et confesser humblement que le nombre des problèmes l'emporte de beaucoup sur celui des théorèmes démontrés. S'il en est ainsi, le bon sens nous interdit de critiquer ce que nous ne connaissons pas, de juger l'œuvre immense de Dieu par un côté infiniment petit, de faire un

grief à la Providence de désordres apparents, de déclarer des choses imparfaites et inutiles parce que nous ne comprenons pas leur fin particulière.

Voici comment ces critiques de Dieu raisonnent ou déraisonnent : Je ne vois pas de raison d'être à ce phénomène, donc il n'y en a pas. J'ignore la loi qui relie ce groupe de faits, donc elle n'existe pas. Il y a au milieu de l'ordre le plus parfait des anomalies que je ne comprends pas, donc l'univers s'explique par le concours de forces aveugles. La pluie tombe inutilement dans la mer et sur les rochers, donc Dieu ne gouverne pas le monde matériel.

La raison ne condamne pas la recherche des causes; au contraire c'est sa gloire. Elle nous pousse irrésistiblement à résoudre le problème des causes finales, à chercher le pourquoi des phénomènes. On peut donc légitimement poser les questions : quel est le but de Dieu dans la loi de la douleur et de la souffrance? pourquoi le désordre dans la nature? pourquoi la permission du mal?

Mais ce que la raison condamne c'est de se faire une arme de son ignorance contre la sagesse de Dieu, de nier la Providence parce que nous ne voyons pas toujours la fin qu'elle a en vue et les moyens qu'elle emploie.

2. La grande objection contre la Providence est tirée de l'inégale répartition des biens et des maux de cette vie. Comment croire, dit-on, à un Dieu souverainement sage, juste et bon quand nous voyons les méchants jouir de tous les biens et avantages de la vie et les bons livrés à la misère, au malheur et à la persécution? S'il y a une Providence, pourquoi dans cette vie ne récompense-t-elle pas la vertu, ne punit-elle pas le vice?

L'objection pour être ancienne et commune n'est pas insoluble pourvu qu'on la réduise à sa juste valeur. Elle est fausse

d'abord dans sa forme générale : tous les bons ne sont pas toujours malheureux ni tous les méchants partout et toujours heureux, car il y a un bonheur intérieur, la paix de la conscience, exclusivement propre aux bons et il y a le remords accompagnant inévitablement le vice et dont aucune jouissance ne saurait délivrer le méchant.

Il reste néanmoins vrai que les bons et les méchants sont sujets ici-bas sans distinction aux mêmes malheurs, aux mêmes désastres, aux mêmes maladies, qu'il y a des hommes de bien dont le malheur égale la vertu et des méchants à qui tout semble sourire et réussir.

N'y a-t-il pas une iniquité dans cette disposition providentielle? Comment la concilier avec l'idée d'un Dieu juste et bon ?

A. La première réponse se base sur l'existence d'une vie future, que la nature de l'âme et ses invincibles aspirations démontrent d'une manière évidente.

Si tout finissait avec la mort, Dieu distribuerait ici-bas les récompenses et les peines dûes à nos actions : heureusement cette vie d'épreuve sera suivie d'une autre où justice complète sera faite. Par conséquent nous envisageons les biens et les maux de cette vie présente non comme des récompenses et des peines, mais comme des moyens pour arriver à notre fin dernière.

« Il est très-vrai que *si cette vie était la vie* (1), et si chacun y trouvait sa destinée totale et définitive, un tel contraste, ne se rencontrât-il qu'une fois dans l'histoire de l'humanité, serait un terrible démenti donné à la Providence. Mais si nos années terrestres, au lieu de contenir le drame tout entier, s'arrêtent à sa première scène, si elles ne sont que

(1) Le P. Lacordaire.

la préparation de la destinée finale dont nous serons nous-mêmes les libres artisans, tout change d'aspect; les objets se replacent dans leur vraie perspective; les biens et les maux de la vie se réduisent à ce qu'ils sont en effet, c'est-à-dire à très-peu de chose; les souffrances des bons ne sont plus qu'une épreuve rapide qui contient en germe une récompense immortelle, et leur condition présente elle-même, relevée par l'espérance et par l'amour, est déjà meilleure que celle des méchants. Ainsi la Providence, en laissant ici-bas quelque chose de visiblement inachevé, adresse elle-même nos regards ailleurs, et les souffrances de la vertu sont la révélation de l'immortalité. »

B. On en appelle à la justice divine pour exiger une répartition égale des biens et des maux de cette vie.

Mais a-t-on bien réfléchi? Nos jugements sont très-sujets à caution; souvent nous appelons une action bonne dont l'unique motif est l'intérêt ou la passion; nous passons imprudemment condamnation sur des actes dignes de pardon et de miséricorde. L'hypocrisie fait des dupes et cache le vice sous le masque de la piété tandis que la vertu est souvent méconnue à cause de ses dehors trompeurs.

Qui ose se flatter de ne jamais pécher et de ne mériter aucune peine, et quel est le pécheur qui ne fasse aucun bien digne de récompense?

Le bonheur temporel est parfois une véritable peine pour le méchant et l'occasion de chutes plus profondes : au contraire le malheur empêche l'homme de bien d'abandonner le chemin du devoir et de la justice.

Enfin quelque soit la position et les succès du méchant aux yeux du monde, il porte avec lui la cause de son malheur, tandis que l'homme vertueux même au milieu des plus grandes calamités trouve dans son cœur une source intarissable de paix et de jouissance.

C. La Sagesse divine gouverne le monde par des lois générales. Elle ne peut ni veut les suspendre à chaque instant pour récompenser ici-bas les bons et punir les méchants.

Voyez la contradiction des déistes. D'une part ils nient la possibilité du miracle, de l'autre ils demandent des miracles continuels, car ils exigent que Dieu pour maintenir l'ordre moral trouble à chaque moment le cours régulier de la nature.

D. Le partage inégal des biens et des maux loin d'être une objection contre la Providence en est une preuve palpable. Il prouve que Dieu gouverne l'homme d'une manière appropriée à sa nature individuelle et sociale.

Les bons exempts de tout mal perdraient l'occasion d'exercer les plus belles vertus et s'attacheraient uniquement aux biens passagers sans songer à leur destinée immortelle.

Les méchants toujours en butte à la vindicte divine, exaspérés par le malheur ne reprendraient jamais le chemin du devoir et de la pénitence. Le malheur est la sauvegarde de la vertu et le bonheur un stimulant efficace pour ramener l'homme égaré à la loi de Dieu.

Dans l'hypothèse du déisme, d'une récompense et d'un châtiment immédiats, les hommes feraient le bien par intérêt et s'abstiendraient du mal par crainte servile. Que devient la dignité de l'être libre et la beauté de l'ordre moral si l'unique motif de nos actes est l'espoir de la récompense ou la crainte du châtiment?

Enfin la société ne pourrait exister si la peine suivait immédiatement le crime; cette disposition détruirait toute bonne foi, toute amitié, toute confiance, tout respect, toute autorité, toute horreur pour le mal devenu public et quotidien. Elle briserait les liens de la famille, du mariage et du pouvoir civil et rendrait toute société impossible.

Quiconque réfléchit sur ces considérations, que nous empruntons au P. Tongiorgi (*Theologia Naturalis*, p. 489) conviendra que la distribution inégale des biens et des maux de cette vie prouve la bonté, la justice et la sagesse de Dieu.

Corollaire I. — Nous donnons la réponse de S. Augustin à la même objection. (*De Civ. Dei*, l. I, c. VIII.)

« Il a plu à la divine Providence de préparer aux bons, pour le siècle à venir, des biens dont les méchants ne jouiront point; et aux méchants, des maux dont les bons ne seront point tourmentés. Mais pour les biens et les maux de cette vie, elle a voulu qu'ils fussent communs aux uns et aux autres, afin qu'on ne désire point avec ardeur des biens que les méchants possèdent comme les autres, et qu'on n'évite point comme une honte des maux qui, d'ordinaire même, affligent les bons. Ce qui importe beaucoup, c'est l'usage de ce qu'on appelle bonne ou mauvaise fortune. L'homme vertueux ne se laisse ni exalter par l'une, ni briser par l'autre. Pour le méchant, le malheur temporel est un supplice, parce qu'il s'est laissé corrompre par la félicité. Souvent néanmoins, dans la dispensation des biens et des maux, Dieu montre son action plus évidente. En effet, s'il frappait maintenant tout péché d'un châtiment manifeste, rien ne serait réservé, ce semble, au dernier jugement; et d'autre part, si Dieu ne punissait maintenant aucun péché de peines visibles, on croirait qu'il n'y a point de Providence. Il en est de même des faveurs temporelles. Si Dieu, par une libéralité visible, ne les accordait quelquefois à la prière, nous dirions que cela n'est pas à sa disposition; s'il les accordait toujours, nous croirions qu'il ne le faut servir que pour être ainsi récompensés, et un tel culte ne serait point une école de piété, mais d'avarice et d'intérêt. Ainsi, malgré ce commun

partage d'afflictions, les bons et les méchants ne sont pas confondus entre eux, pour être confondus dans les épreuves. La similitude des souffrances n'exclut pas la différence de ceux qui souffrent, et l'identité des tourments ne fait pas l'identité du vice et de la vertu. Sous l'action du même foyer l'or brille, la paille fume; le même fléau brise le chaume et sépare le froment; l'huile et la lie ne se mêlent point, pour couler sous le même pressoir. Ainsi le même creuset éprouve, purifie, fond dans l'amour les âmes vertueuses, damne, ruine, anéantit les impies; ainsi dans une même affliction les méchants se répandent en imprécations et en blasphèmes; les bons en prières et en bénédictions. Tant importe, non ce que l'on souffre, mais de quel cœur on souffre! Le même mouvement qui remue de la fange ou des parfums, dégage là des miasmes fétides, ici une odeur exquise (1). »

Corollaire II. — Malgré l'apparente égalité de condition du bon et du méchant il est évident que déjà dans cette vie Dieu ajoute une sanction à la loi naturelle.

L'observance de la loi procure à l'homme des biens que personne ne peut lui ravir; elle le protége contre les maux et lui donne les forces pour les supporter avec patience et résignation, elle nourrit l'espoir d'une félicité éternelle.

Le vice au contraire est puni même au milieu de ses plaisirs par le remords; il ne profite pas des malheurs de cette vie, et ne peut écarter la crainte d'une damnation éternelle.

Cette sanction incomplète et inefficace ici-bas recevra son complément dans la vie future.

Corollaire III. — « Si en effet le corps pèse si fort à mon

(1) *Civ. Dei*, lib. I, VIII.

esprit, si ses besoins m'embarrassent et me gênent, si les plaisirs et les douleurs qui me viennent de son côté me captivent et m'accablent, si les sens qui dépendent des organes corporels prennent le dessus sur la raison avec tant de facilité, enfin si je suis captif de ce corps que je devrais gouverner, ce nous est à tous un sujet de croire, ce que d'ailleurs la foi nous a enseigné, qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance. » (Bossuet, *Connaissance de Dieu*, ch. IV).

Nous ne croyons pas que la philosophie ne puisse résoudre la difficulté tirée de la lutte contre les instincts égoïstes et bas de la nature humaine. La guerre cruelle entre les *deux hommes*, la concupiscence de la chair contre l'esprit découle des parties constitutives de l'homme; chaque puissance de l'âme poursuit son objet propre, la volonté le bien rationnel, la sensibilité le bien sensible, il arrive très-souvent que l'un est opposé à l'autre et que pour avoir l'un il est nécessaire de renoncer à l'autre. Voilà l'origine de cette lutte qu'on peut appeler une imperfection *physique* de la nature, mais qui ne prouve rien contre la sagesse de son auteur. Comme d'ailleurs l'homme est toujours capable de réagir contre ses mauvais penchants et de triompher avec le secours divin des attaques de la concupiscence, on ne voit pas à quel titre Dieu serait obligé de rendre l'exercice de la vertu plus aisé et moins contraire à la nature.

Même dans l'hypothèse possible de l'absence de l'ordre surnaturel et du péché originel, cette lutte aurait existé; l'on se trompe donc lorsque partant de ce principe on veut démontrer « qu'il y a quelque chose de dépravé dans la source commune de notre naissance. » Dieu aurait pu créer l'homme tel qu'il naît aujourd'hui, c'est à dire sujet à l'ignorance, à la mort, à la concupiscence, aux maux de cette vie.

Par un don purement gratuit, il avait accordé au premier homme l'intégrité d'une nature parfaitement équilibrée à l'abri des luttes de la chair et de l'esprit. Dans l'état actuel cet antagonisme est un effet du péché originel ; dans l'état possible de la nature pure, il aurait été une conséquence de la nature composée de l'homme. A moins de nier le caractère surnaturel des dons accordés au genre humain dans son premier représentant, on ne peut soutenir que les misères de cette vie prouvent péremptoirement l'existence du péché originel.

Thèse LXXXI.

Toute théorie qui supprime l'idée de la Providence et des causes finales est démontrée indirectement fausse et conduit logiquement au pur athéisme.

1. La démonstration scientifique du dogme de la Providence par le spectacle de l'univers, et par l'idée d'un Être infiniment sage, comprend la réfutation indirecte de toute explication de l'origine des choses, qui ne tient pas compte d'un plan conçu, réalisé et surveillé par la cause première.

L'histoire connait plusieurs de ces tentatives pour expliquer l'ordre du monde par le concours de forces aveugles. La doctrine d'Epicure, que Cicéron déclarait honteuse pour un philosophe, ramène le tout au hasard. Quoique abandonnée aujourd'hui sous sa forme primitive et brutale, elle se glisse perfidement dans les sciences naturelles pour effacer la notion de la Providence. Consultez les ouvrages des naturalistes sur l'origine des règnes végétal, animal et humain, vous y trouverez « des forces inconscientes et aveugles » « l'influence des circonstances favorables et du

milieu » « la loi de la transformation des organes » « le développement successif des espèces » « la sélection naturelle » « quelques types primitifs desquels sont descendues toutes les espèces » « le pouvoir vital et le principe d'hérédité » etc. enfin vous trouverez les causes immédiates du phénomène sans que jamais il soit fait mention du Créateur et des lois par lesquelles il gouverne son œuvre.

Sans discuter la possibilité intrinsèque et la valeur scientifique de ces hypothèses, il nous suffit de constater qu'elles sont inutiles et opposées à une vérité évidente.

Si l'on admet pour un instant la possibilité de ces théories nous arrivons à la conclusion suivante : en niant par une hypothèse absurde la Providence, le monde *aurait pu* se produire de telle manière, cela était *possible,* toutes les espèces descendent *peut-être* d'un seul type, *peut-être* par des transformations lentes et successives la plante est devenue animal ; etc. Or toutes ces explications hypothétiques — en admettant leur possibilité — s'évanouissent en présence d'une explication démontrée vraie, réelle et certaine; elles sont nécessairement fausses lorsqu'elles tendent à exclure la finalité de la nature et à éliminer la Providence.

2. Les hypothèses des naturalistes hostiles aux causes finales conduisent logiquement à l'athéisme.

Les idées de Dieu et de la Providence sont intimement liées; impossible de conserver l'une en supprimant l'autre. Quelle est donc votre idée de Dieu Créateur si vous niez son action sur le monde? Comment? vous admettez un Être infiniment sage, intelligence suprême et puissance absolue, et vous prétendez que les êtres naissent, se forment, s'organisent, se perpétuent sans son influence, sans sa direction? Franchement l'athéisme est plus conséquent.

Il n'y a pas de milieu entre la foi à la Providence et le comble de l'absurde, l'athéisme.

Corollaire I. — Quand on admet la Providence c'est-à-dire l'action de Dieu immédiate ou médiate sur le monde, on ne songe pas à exclure l'activité des causes secondes dans l'origine et la formation des êtres. Les causes finales laissent aux naturalistes toute liberté et toute latitude dans la recherche des causes prochaines et immédiates des phénomènes. Examinez à loisir la vie dans ses multiples manifestations, enseignez-nous les lois qui les gouvernent, groupez et classez les êtres, montrez-nous les liens qui rattachent l'un groupe à l'autre, analysez la plante pour trouver les substances simples qui entrent dans son organisme, découvrez l'influence du milieu, de l'hérédité, des habitudes, sur la variété des races, enfin continuez à lever le voile qui cache les mystères de la nature, la raison et la foi vous sauront gré de vos découvertes.

Mais n'allez pas croire que l'obervation, l'expérience, le microscope puissent résoudre toutes les questions, surtout gardez-vous d'affirmer ce qu'aucune observation ne prouve et ce que la raison condamne, par exemple des thèses comme celles-ci : le hasard explique l'ordre, les lois constantes et uniformes de la nature ; les causes secondes sont indépendantes de la cause première ; la plante devient par une transformation animal et l'animal, un homme ; les premiers types sont produits par la matière nécessaire et éternelle, etc.

On le voit, loin d'être hostile aux progrès des sciences naturelles, la foi à la Providence leur est d'un puissant secours. C'était l'opinion du grand Leibnitz : « Les principes qu'a posés l'abbé Faydit, renferment des conséquences étranges, auxquelles on ne prend pas assez garde. Après avoir détourné les philosophes de la recherche des causes finales, ou, *ce qui est la même chose*, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses, *qui, à mon avis*,

doit être le grand but de la philosophie, il en fait entrevoir la raison dans un endroit de ses principes, où, voulant s'excuser de ce qu'il semble avoir attribué à la matière certaines figures et certains mouvements, il dit qu'il a le droit de le faire, parce que la matière prend successivement toutes les formes possibles, et qu'ainsi il a fallu qu'elle soit enfin venue à celle qu'il a supposée. Mais si ce qu'il dit est vrai, si tout le possible doit arriver, et s'il n'y a pas de fiction, quelque absurde et indigne qu'elle soit qui n'arrive en quelque temps ou en quelque lieu de l'univers, il s'ensuit qu'il n'y a ni liberté ni Providence ; que ce qui n'arrive point est impossible, et ce qui arrive est nécessaire, justement comme Hobbe et Spinosa le disent en termes plus clairs. Si Dieu est auteur des choses, et s'il est souverainement sage, on ne saurait bien raisonner sur la structure de l'univers sans y faire entrer les vues de sa sagesse, comme on ne saurait bien raisonner sur un bâtiment sans entrer dans les vues de l'architecte. J'ai allégué ailleurs un excellent passage du *Phédon* de Platon, où le philosophe Anaximandre, qui avait posé deux principes, un esprit intelligent et la matière, est blâmé pour n'avoir point employé cette intelligence dans les progrès de son ouvrage, s'étant contenté des figures et des mouvements de la matière ; et c'est justement *le cas de nos philosophes modernes trop matérialistes*.

« Mais, dit-on, en physique on ne demande pas pourquoi les choses sont, mais comment elles sont. *Je réponds que l'on y demande l'un et l'autre, souvent par la fin on peut mieux juger des moyens* : outre que, pour expliquer une machine, on ne saurait mieux faire que de proposer son but, et de montrer comment toutes les pièces y servent, cela peut même être utile à trouver l'origine de l'invention. »

Corollaire II. — La finalité dans sa création est radicalement niée par le positivisme qui dans tout effet ne voit que le résultat nécessaire d'une force aveugle. « L'oiseau vole parce qu'il a des ailes; l'oiseau n'a pas des ailes pour voler. A cette difficulté voici la réponse sensée que donne M. Janet : « En quoi ces deux propositions : l'oiseau a des ailes pour » voler, l'oiseau vole parce qu'il a des ailes, sont-elles con- » tradictoires? En supposant que l'oiseau ait des ailes pour » voler, ne faut-il pas que le vol résulte de la structure des » ailes? De ce que le vol est un résultat, vous n'avez pas le » droit de conclure qu'il n'est pas un but. Faudrait-il donc, » pour que vous reconnussiez un but et un choix, qu'il y eût » dans la nature des effets sans cause, ou des effets dispro- » portionnés à leurs causes? Des causes finales ne sont pas » des miracles; pour atteindre un certain but, il faut que » l'auteur des choses ait choisi des causes secondes préci- » sément proportionnées à l'effet voulu. Par conséquent, » quoi d'étonnant qu'en étudiant ces causes, vous puissiez » en déduire mécaniquement les effets? Le contraire serait » impossible et absurde. Ainsi expliquez-nous tant qu'il vous » plaira qu'une aile étant donnée, il faut que l'oiseau vole. » Cela ne prouve pas du tout qu'il n'ait pas des ailes pour » voler. De bonne foi, si l'auteur de la nature a voulu que » les oiseaux volassent, que pouvait-il faire de mieux que de » leur donner des ailes? »

Thèse LXXXII.

Les matérialistes ne peuvent prouver leurs conclusions par le Darwinisme sans renoncer à leurs principes et sortir du domaine des sciences naturelles.

1. La théorie de Darwin quoique récente est trop célèbre

pour que nous n'en disions pas un mot. On peut l'étudier à deux points de vue; d'abord comme hypothèse adoptée par les naturalistes pour ramener le règne animal et végétal à ses types primitifs et expliquer par la loi de sélection naturelle les lentes et progressives transformations des êtres.

On peut considérer la même théorie au point de vue polémique, comme base du matérialisme.

Il n'est aujourd'hui que trop de naturalistes pour qui la science expérimentale du monde matériel est la *seule* science; ils se font une arme du Darwinisme pour éliminer les Mathématiques, la Logique, la Théodicée et la Métaphysique; pour attaquer sans relâche la création, l'origine de nos idées, la morale, l'idée de Dieu et la religion; en un mot ils se servent de la nouvelle théorie pour défendre et répandre les tristes doctrines du matérialisme.

Laissant aux naturalistes le soin de contrôler les conclusions de Darwin à leur point de vue, nous les examinerons comme base du Matérialisme.

Voici d'abord le résumé de cette doctrine.

Dans le monde il n'y a que la matière existant par nécessité de nature de toute éternité. Cette matière primordiale produisit spontanément, sans influence aucune du Créateur, la vie sous une ou plusieurs formes primitives et imparfaites. Grâce à des déviations du type premier propagées par hérédité les organismes se perfectionnèrent successivement et se transformèrent. Les êtres moins parfaits finirent par succomber dans la lutte pour la vie, et céder la place à des formes plus avantagées, issues de l'élection naturelle, et accumulant héréditairement les modifications utiles des organes jusqu'au point de produire une espèce nouvelle.

Ainsi c'est par des transformations insensibles, inconscientes, aveugles de quelques types inférieurs qu'est née

cette riche variété d'organismes, que nous admirons sur la terre.

L'homme n'est qu'un singe perfectionné, comme le prouve l'homologie des organes et des lois de leur développement pendant les premières années de leur existence.

Il n'y a pas de différence *essentielle* entre les facultés de l'homme et de l'animal : c'est une différence de degré dans leur développement.

Les facultés morales, religieuses et sociales ne constituent pas une différence de nature, car on les retrouve, quoiqu'à un degré inférieur, dans le règne animal.

Telle est la doctrine matérialiste ; pour la réfuter en détail il faudrait des volumes ; il nous suffit de demander aux matérialistes à quel titre scientifique, ils se permettent ces assertions au moins singulières ?

2. Les matérialistes de leur propre aveu ne s'occupent que des phénomènes du monde matériel et de leurs causes immédiates. Ils professent un profond dédain pour la spéculation, les principes métaphysiques et les causes finales.

Les questions touchant l'origine, la nature, la destinée des êtres sont pour eux insolubles, ils n'admettent que des faits dûment prouvés et constatés par l'observation et l'expérience ; la science ne dispose que d'un seul instrument, l'induction expérimentale. Ce que le chimiste ne trouve pas au fond de ses alambics, ce que le microscope ou le télescope ne découvre pas, n'a pas de réalité et ne peut être qu'une création de notre imagination. Leur science est *positive*, basée uniquement sur l'expérience, et délivrée des entités chimériques, produits arbitraires du raisonnement des Métaphysiciens.

Prenons acte de ces déclarations et examinons à leur lumière les thèses des matérialistes.

A. La matière dont l'existence est nécessaire et éternelle est la cause première de tout ce qui est, dit Büchner.

Qu'en savez-vous? quelle expérience a démontré ce principe fondamental de tout votre système? quelle analyse chimique vous a révélé la nécessité et l'éternité de la matière?

B. La chimie moderne a montré que rien ne périt dans les transformations incessantes de la matière : les atômes sont indestructibles, immuables.

Admettons le fait que rien ne périt dans l'univers; comment le naturaliste prouvera-t-il par l'expérience que la matière ne *peut* être détruite?

C. La vie s'est développée spontanément de la matière inorganique.

Nous demandons les preuves expérimentales de cette assertion et non seulement du fait mais encore de sa nécessité. Car il y a une autre explication au moins *possible* savoir que le Créateur a produit immédiatement l'être vivant. Quelles sont les preuves du matérialiste?

Voici la réponse que donnent Burmeister et Haeckel : « à moins d'admettre l'hypothèse de la génération spontanée, nous devons pour expliquer la vie recourir au miracle d'une création surnaturelle. »

Comprend-on? nous admettons plutôt les absurdités les plus palpables que le dogme de la création : voilà l'insolente devise et le grand argument scientifique du matérialisme.

Il est curieux de voir de quelle manière Strauss tâche de sortir de la difficulté.

Jusqu'ici, dit-il (*Der alte und der neue Glaube*, p. 169) on n'a pas bien posé la question. Ainsi Kant parle d'une chenille, être trop compliqué pour naître spontanément; de même Darwin pour avoir considéré les organismes plus parfaits a dû recourir à un Créateur.

La question est celle-ci : la matière inorganique peut-elle produire la vie dans sa manifestation la plus élémentaire, peut-elle produire un tissu cellulaire?

Or la science moderne a résolu le problème et comblé l'intervalle entre le règne végétal et animal. Huxley a trouvé la forme primordiale des êtres vivants dans le Bathybius, et Haeckel dans les monères, ou des parcelles gélatineuses qui simples, homogènes et sans structure grandissent, se nourrissent et se multiplient.

Accordons l'assertion fort contestable que ces êtres ne sont rien de plus qu'une matière homogène, comment prouver par des *faits* qu'ils sont les premiers types organiques? quelle expérience montre le développement de la monère dans une espèce supérieure?

La chose *pouvait* se passer naturellement ainsi, donc elle s'est faite ainsi.

En accordant même le faux antécédent de Strauss nous nions simplement la conclusion. Nous demandons des expériences, des faits, on répond par une foule d'affirmations gratuites, d'hypothèses imaginaires, de théories arbitraires.

D. La vie s'est manifestée d'abord sans aucune intervention du Créateur, en quelques formes extrêmement simples et imparfaites.

Le fait que comprend la proposition est susceptible d'une preuve expérimentale, si les premiers types n'ont pas péri dans les bouleversements du globe.

Mais quel naturaliste a prouvé que Dieu n'est pas intervenu dans la production des êtres vivants? et qui pourra jamais démontrer ce que la raison repousse comme absurde? ou devons-nous croire sur la foi des matérialistes qu'une force aveugle, que le hasard peut produire une œuvre d'intelligence?

E. Grâce à la double loi de l'élection naturelle et de la lutte pour la vie, les formes primitives se sont transformées successivement en organismes parfaits.

Nous ne discutons pas la valeur de cette double loi; admettons-la dans les limites du règne végétal et animal, quelle conclusion en tirera le matérialiste? Aucune.

Ces forces naturelles produisant les êtres et leurs espèces opèrent sous l'action d'une cause supérieure qui les crée, les conserve et les dirige. La raison nous oblige d'admettre cette cause pour ne pas tomber dans la honteuse et puérile théorie du hasard.

F. L'homme n'est qu'un animal perfectionné. Supposons ce qui n'est pas — que l'homme quant à la conformation de son corps ressemble parfaitement à une espèce de singes existante ou éteinte, le matérialiste sera-t-il autorisé à conclure que nous descendons du singe? Evidemment non, à moins de prouver qu'il n'y a rien d'autre en nous que la matière, que le principe spirituel dépend dans toute ses manifestations et par conséquent dans son existence de l'organisme.

Cette preuve, basée sur l'expérience la donne-t-on? On ne saurait la donner parce que nous ne connaissons par expérience que les *objets* de nos facultés, de ces objets nous concluons par le raisonnement à la nature de l'acte, de l'acte à la nature du principe. Or comment constater par les sens ou le microscope l'exactitude ou l'inexactitude de ces conclusions?

Les sciences naturelles sont incapables de se prononcer sur notre origine parce que la *nature* de l'âme — le point capital de la question — échappe à l'expérience.

Aucun philosophe ne nie les faits mis en lumière par l'expérience : la pensée fatigue le cerveau; nous mesurons

la durée des actes matériels qui accompagnent la pensée ; la lésion du cerveau entraine généralement la perturbation des idées ; un mouvement matériel du cerveau accompagne la pensée, etc.

Ces faits, personne ne les conteste, mais la raison conteste au matérialiste sa conclusion qu'aucune expérience ne légitime : « le cerveau pense. »

G. Quant aux instincts moraux, religieux et sociaux que les Darwinistes trouvent dans le règne animal, il suffit de faire remarquer qu'ils confondent la perception sensible avec la connaissance intellectuelle, les faits extérieurs avec des causes essentiellement diverses qui les produisent ; des associations dûes aux lois physiques, et la société découlant d'une coopération intelligente et libre.

Prouvent-ils et par l'expérience que les animaux obéissent au sentiment du beau, de l'amour, de la haine de la même manière que la créature raisonnable ? Enfin il est plus qu'insensé de chercher la religion dans un être privé de raison.

Résumons : La théorie de Darwin ne peut servir de base scientifique au matérialisme. Les grandes questions de l'origine et de la destinée des êtres sont insolubles par l'expérience et en dehors du domaine des sciences naturelles ; elles appartiennent à une autre science, que les naturalistes ont grand tort de dédaigner puisque c'est elle qui leur fournit leurs principes, leur méthode et la certitude de leurs conclusions.

Que les naturalistes restent donc sur le terrain des causes immédiates et prochaines sans vouloir donner le dernier mot des phénomènes ; qu'ils se contentent d'étudier les faits et les lois sans chercher par l'expérience leur première origine. Pour avoir abandonné cette méthode les matérialistes

arrivent aux assertions fausses dont nous avons relevé le caractère gratuit, anti-scientifique et absurde (1).

Corollaire. — Nous appelons l'attention des Darwinistes sur trois principes de logique élémentaire :

a) L'analogie est le plus faible des arguments, elle ne donne qu'une probabilité et encore faut-il que la conclusion ne soit pas plus large que la prémisse.

L'élection artificielle modifie accidentellement les individus, elle donne naissance aux variétés, aux races *d'une même espèce* : donc *a pari* l'élection naturelle peut transformer les espèces, en produire de *nouvelles* et de *nouveaux* genres. Est-ce logique?

b) A posse ad esse non valet illatio dit la Logique et le bon sens.

Les espèces *ont pu* se produire par élection : donc elles *se sont produites* de cette manière.

c) La logique ne permet pas de démontrer une hypothèse par d'autres hypothèses.

Où sont les formes intermédiaires, les êtres en voie de transformation? Darwin répond : ils ont péri dans la lutte pour la vie *(Hypothèse)* ou ils sont ensevelis au fond de la mer *(Hypothèse)*.

Pourquoi l'élection ne transforme-t-elle plus les espèces?

Parce qu'on *suppose* qu'il a fallu des millions d'années et de siècles pour arriver au résultat actuel.

On *suppose* que l'élection parfaitement inactive depuis soixante siècles s'est épuisée à des dates reculées et perdues dans l'éternité.

(1) V. l'excellente brochure du R. P. Becker, S. J., *De Grenzen der Ervaring en het Darwinisme.* 's Bosch, Van Gulick.

Pourquoi les formes primitives se sont-elles transformées? Parce qu'elles ont dû s'adapter aux conditions extérieures de leur existence *(Hypothèse)*.

La sélection naturelle ne perpétue que les modifications avantageuses dans la lutte de la vie : *par hasard* elle produit et conserve des organes dont nous ne comprenons aucunement l'utilité.

Avant de pouvoir agir la sélection suppose déjà des modifications organiques. On les *suppose* sans raison suffisante en les attribuant au hasard.

La sélection ne tend qu'au perfectionnement de l'espèce modifiée. Comment se produisent les organes destinés uniquement à l'usage d'une autre catégorie d'êtres? *Par le hasard?*

Voici l'origine de la propagation des animaux d'après la théorie de Darwin :

Supposez a) des types primitifs sans sexe, qui *b) par hasard* se développent en deux directions opposées et produisent les animaux des deux sexes, lesquels *c)* se rencontrent *par hasard* en même temps dans les mêmes lieux, de sorte que *d)* le même *hasard* produit en même temps des effets contraires.

Pourquoi la fécondité d'une même espèce est-elle indéfinie tandis que le croisement des espèces est toujours infécond? *Par hasard?.....*

Thèse LXXXIII.

La prière, loin d'être injurieuse à Dieu et indigne de l'homme, est un acte religieux éminemment conforme à la nature humaine et aux perfections divines.

1. L'homme qui croit en Dieu et en sa Providence est porté naturellement à reconnaître la majesté suprême de son Auteur et à le remercier de ses innombrables bienfaits. Courbé sous le malheur ou tourmenté par le remords il demande au Ciel le courage et le repentir de ses fautes.

La prière ou l'élévation de l'âme vers Dieu jaillit spontanément du cœur de tout être qui connaît son origine, sa fin, sa faiblesse et sa dépendance ; loin de s'abaisser et d'oublier sa dignité, la créature en entrant en communication intime avec son créateur se relève et grandit au milieu des revers de cette vie.

La raison nous commande de reconnaître et de proclamer notre dépendance complète et entière de la cause suprême, de confesser par nos actes Dieu, Créateur et Conservateur, d'attendre de sa providence les moyens de salut, la consolation dans les peines, le courage dans les épreuves, la persévérance dans la pratique du bien.

La prière est un acte conforme à la nature raisonnable. Aussi l'humanité n'a jamais cessé d'offrir ses prières à Dieu et de croire à leur efficacité ; elle a toujours eu ses temples, ses autels, ses sacrifices, ses prêtres pour payer à Dieu le tribut de ses supplications et de ses prières.

Le rationalisme tout en admettant la prière qui adore et qui remercie, juge la prière qui demande aussi peu obligatoire, que peu utile et peu conforme à la dignité humaine.

Cette assertion se rattache intimement aux faux principes du système. Si l'homme jouit d'une indépendance totale et absolue, si la raison suffit à la connaissance de toute vérité et la volonté à la pratique de tout bien, on ne voit plus pourquoi demander à Dieu des lumières et des forces. Ce serait abdiquer sa dignité, renoncer à ses droits que de demander à Dieu avec les esprits faibles et pusillanimes, du courage dans l'adversité, des lumières dans les ténèbres. L'homme indépendant et libre trouve en lui-même tout ce qui lui est nécessaire.

Tel est le langage de l'orgueil et de la superbe hautaine qui ose braver audacieusement les lois de Dieu.

Ne cherchons pas, pour l'honneur de la philosophie indépendante, à quoi ces prétentions stoïques aboutissent; n'examinons pas si ces hommes indépendants ne sont pas ordinairement les vils esclaves du respect humain, de l'amour propre et de la concupiscence; si tel qui s'élève au-dessus de Dieu ne s'abaisse pas le plus souvent aux passions les plus abjectes.

Inutile de réfuter ici le principe du rationalisme contraire à l'idée de Dieu, à la nature d'un être contingent, aux faits historiques et à l'expérience de nos faiblesses et de nos misères.

Nous examinerons plutôt les objections que soulève le rationalisme contre la prière.

2. « La prière est superflue. Dieu connait nos besoins; prétendez-vous les lui apprendre? Il est disposé à y subvenir; prétendez-vous lui en inspirer le dessein en l'importunant de vos demandes? Vous faites injure ou à sa sagesse ou à sa bonté. »

L'objection fausse l'idée de la prière. Qui prétend donc avertir la sagesse de Dieu ou stimuler sa bonté? Au contraire

l'âme prie, parce qu'elle est convaincue que sans Dieu rien n'arrive, et qu'il ne veut que le bonheur de ses créatures. Profondément pénétrée de cette vérité, elle se place devant Dieu dans la condition d'un être imparfait, dépendant et misérable pour reconnaître sa faiblesse et solliciter les secours nécessaires.

La bonté de Dieu qui dispense ses grâces avec abondance aux humbles, les refuse à l'orgueil qui prétend se suffire à soi-même.

La prière ne suppose donc aucun doute touchant la sagesse et la bonté divines.

— « La prière est nécessairement inefficace. Elle suppose qu'il est possible de peser sur Dieu pour obtenir de lui la révocation de ses décrets éternels. Si Dieu est immuable il faut reconnaître qu'il veut toujours ce qu'il a voulu une fois, que nos prières demandent, ce qui dans le plan divin, est d'avance ou définitivement accordé ou définitivement refusé, que dans un cas comme dans l'autre elles sont sans action, et qu'ainsi tout se passe avec elles comme tout se passerait sans elles. »

Les fatalistes soulèvent la même difficulté contre la liberté et la vertu qu'ils déclarent être des illusions parce que de toute éternité les actes et le sort de l'homme sont irrévocablement arrêtés dans les décrets divins. La Psychologie résout complétement cette objection en expliquant la volonté éternelle de Dieu.

La raison admet en Dieu un plan du monde en vertu duquel tous les êtres créés sont dirigés vers leur fin respective par des lois physiques ou morales. Cette volonté de Dieu est éternelle et immuable.

La prière, comme tous les actes libres de l'homme occupe sa place dans le plan du monde ; par conséquent elle n'a pas

la prétention de changer les décrets de Dieu, elle pose simplement une condition liée dans la science divine avec la collation ou le refus d'une grâce.

Dieu prévoit de toute éternité notre salut ou notre perte, mais cette prévision n'est pas indépendante de nos actes libres; elle suppose au contraire la vue de nos mérites ou de nos démérites; d'une vie consacrée au service de Dieu ou sacrifiée inutilement aux plaisirs et aux passions.

S'il est prouvé que Dieu dans ses décrets tient compte de nos prières futures on comprend qu'on ne peut opposer l'immutabilité divine à leur efficacité et que personne ne songe à demander à Dieu la révocation de ses décrets.

D'ailleurs quiconque a prié avec humilité, avec persévérance, avec intention droite, avec résignation connaît par expérience l'efficacité de la prière et la vérité de la promesse divine : *Petite et accipietis, pulsate et aperietur vobis.*

« La prière est présomptueuse, car elle sollicite un miracle, elle prétend pour ainsi dire, contraindre Dieu à déranger pour nos convenances particulières l'ordre général de la nature. »

Il est faux que la prière demande toujours un miracle. Comme elle fait partie du plan divin et de l'ordre créé, elle peut être exaucée sans qu'il soit nécessaire de suspendre le cours régulier de la nature.

L'homme, le chef-d'œuvre de la création est l'objet d'une providence spéciale; le monde physique est subordonné au monde moral.

Est-il étonnant que Dieu dans l'établissement des lois générales tienne compte des besoins, des prières, des actes libres de l'homme. Est-il étonnant qu'il fasse servir la nature à l'avantage de celui qui est destiné à ramener la création entière à son Auteur?

Cette considération est sans valeur pour les philosophes qui remplacent les causes finales par la fatalité et la providence par le hasard ; mais, à moins d'être matérialiste, personne ne niera que le monde est fait pour l'homme, et que partant l'ordre naturel est destiné à exaucer ses prières et à contribuer à son bonheur. De plus quelle absurdité trouve-t-on en ce qu'un être intelligent et libre demande en toute humilité à Dieu un miracle pour une cause digne de Dieu ?

Cette prière non impérieuse mais soumise à la volonté divine pour une cause sainte est essentiellement conforme aux relations de l'homme avec Dieu. C'est une profession de la toute-puissance du Créateur, capable de transformer les esprits et les cœurs; c'est reconnaître son plein pouvoir sur toutes choses et préférer sa volonté à la nôtre ; c'est proclamer sa bonté infinie prête à sauver les âmes même par une opération extraordinaire et surnaturelle; enfin c'est un acte conforme à la règle suprême de toute sainteté, la volonté divine.

Thèse LXXXIV.

Nous appelons miracle *un fait sensible et extraordinaire, dû à l'intervention directe de Dieu, et que les forces de la nature agissant d'après leurs lois propres ne peuvent produire.*

1. Avant d'entamer la discussion sur la possibilité du miracle, il est important de définir les termes et de déterminer exactement l'état de la question.

L'analyse du concept vulgaire d'un miracle découvre deux éléments, l'un négatif, l'autre positif.

Négativement le miracle est en dehors de l'ordre naturel c'est-à-dire en dehors des opérations nécessaires à constituer et à conserver l'univers.

Positivement il dépasse les forces de la nature d'une manière absolue, physique ou morale; de plus c'est un fait sujet à l'expérience et extraordinaire provoquant la surprise, l'étonnement, l'admiration de l'homme.

La raison en parcourant la sphère des opérations et de leurs effets distingue :

a) L'opération de la cause première exigeant une puissance infinie pour faire passer le non-être à l'être.

b) L'opération appartenant aussi aux causes secondes qui n'a pas pour but de produire simplement l'être, mais de réduire l'acte imparfait à l'acte complet.

c) Les opérations de la cause première et des causes secondes tendant à constituer et à conserver l'univers.

d) Des opérations surajoutées aux précédentes et produisant leurs effets dans ce monde visible. Ces opérations dépassent les forces de la nature créée, soit d'une manière *absolue* lorsqu'il répugne métaphysiquement à la créature de produire tel effet; soit d'une manière *physique* lorsque les forces manquent à la créature ou lorsqu'elles sont empêchées dans leur exercice par les lois qui la gouvernent; soit d'une manière *morale* lorsque l'opération physiquement possible est contraire à l'action régulière de la nature.

Remarquons encore que les opérations au-dessus des forces naturelles sont sujettes ou soustraites à l'expérience de l'homme.

D'après ces principes nous classons le miracle parmi les opérations au-dessus des lois de la nature et dont la cause n'est pas renfermée dans l'ordre naturel. Il se produit contrairement à l'attente de l'homme; il est insolite, extra-

ordinaire et provoque l'admiration. Ce double caractère se retrouve dans les définitions ordinaires du miracle : « Aliquid arduum et insolitum supra facultatem naturae et praeter spem admirantis apparens » (S. Augustin). « Illud quod divinitus fit praeter ordinem communiter servatum in rebus » (S. Thomas). « Opus sensibile quidem sed supernaturale et insolitum » (Liberatore). « Effectus qui totius naturae creatae ordinem ac facultatem excedit » (Tongiorgi). « Opus sensisibile quod a nulla causa creata potest effici estque praeter consuetum naturae ordinem » (Perrone).

2. Pour saisir exactement la nature du miracle il faut observer : *a)* que plusieurs opérations nécessaires à l'existence et à la conservation des êtres appartiennent immédiatement à Dieu (telles que la production des substances et de leurs forces, l'établissement des lois physiques et hiérarchiques des êtres), *b)* qu'il y a des effets naturels provoquant l'admiration parce que leur cause est inconnue, *c)* que des effets surnaturels ne tombent pas toujours sous l'expérience.

Gardons-nous par conséquent de confondre le miracle avec des effets divins exigeant une force infinie, avec des faits insolites et rares, avec des faits simplement surnaturels.

La création du monde et des âmes, la justification de l'impie; les phénomènes du magnétisme, des tables tournantes, du somnambulisme, de l'électricité, de la magie; les aurores boréales ne constituent pas de vrais miracles.

3. Nous avons distingué plus haut des effets qu'il répugne à la nature de produire soit d'une façon absolue soit d'une façon conditionnelle; des effets qui pourraient être le résultat d'une force créée si elle n'était empêchée par les lois physiques; enfin des effets physiquement possibles mais opposés au cours régulier de la nature. Cette triple distinction est la base de la division ordinaire des miracles en mi-

racles, *a)* quant à la *substance* du fait ou *supra naturam* (la bilocation d'un corps, la résurrection d'un mort), *b)* quant au *sujet* du phénomène ou *contra naturam*, (la restitution de la vue à un aveugle ; le passage des Israélites à travers la mer rouge ; le repos de la terre tournant autour du soleil) *c)* quant *au mode* ou *praeter naturam*, (la guérison instantanée d'une maladie ; la guérison de Naaman dans le Jourdain.)

Dans les phénomènes de la première classe il y a impuissance absolue de la nature, dont les forces n'ont aucune proportion avec l'effet ; pour la seconde et la troisième il y a impuissance relative c'est-à-dire que l'effet en lui-même n'est pas surnaturel, mais la manière dont il se produit est en dehors des lois et du cours normal des causes secondes.

Corollaire.— Le miracle peut être envisagé matériellement et d'une manière absolue, ou bien formellement et dans sa signification. Sous le premier rapport il a souvent un résultat moins considérable que l'opération de Dieu naturelle.

Comme signe néanmoins il manifeste toujours l'autorité souveraine de Dieu sur la nature, ses forces et ses lois, il révèle directement Dieu comme Seigneur et Maître souverain, indirectement comme Auteur de toutes choses.

Nous inférons 1° que le miracle proclame la puissance et la majesté divines d'une manière plus éclatante que les œuvres naturelles. 2° S. Augustin en affirmant que le gouvernement du monde est un plus grand miracle que la multiplication des pains dans le désert, considère le miracle en lui-même et matériellement. 3° On ne peut affirmer que le miracle révèle moins la majesté divine que la nature, sans confondre le fait matériel avec sa signification formelle.

Thèse LXXXV.

L'affirmation de Spinoza : « rien n'arrive contre l'ordre de la nature qui suit en tout et sans interruption un cours éternel et immuable » *est un corollaire de son panthéisme.*

1. Pour établir la possibilité du miracle nous réfutons d'abord les théories opposées, qui tendent à prouver son impossibilité. En cette matière les incrédules ne font que copier et répéter la thèse de Spinoza : rien ne peut se faire contrairement aux lois de la nature, parce qu'elle agit en tout d'après des lois éternelles fixes et immuables.

Spinoza, nous lui laissons cet honneur, est conséquent avec lui-même, il tire les conclusions de son principe avec une rigueur mathématique. Admettez un instant le principe « il n'y a qu'une seule substance matérielle et pensante à la fois, » « le monde est Dieu et Dieu est le monde, » il n'est plus possible de parler d'un miracle, d'une suspension des lois de la nature. Ce qui est, doit être et ne peut être autrement. La loi naturelle, une émanation de l'essence divine, sera éternelle, immuable nécessaire comme Dieu lui-même. L'être divin et absolu n'est pas susceptible de modification et de changement, si les lois de la nature sont identiques à l'essence divine, admettre une modification, une suspension de ces lois c'est tout aussi contradictoire qu'un triangle qui n'a pas trois angles.

Nous n'avons plus à revenir sur le panthéisme de Spinoza réfuté ailleurs (Thèse XXXIX). Il suffira de considérer les difficultés qu'il soulève contre la possibilité du miracle.

2. « L'entendement de Dieu ne se distinguant pas de sa

» volonté, dire que Dieu veut une chose et dire qu'il la con-
» naît c'est affirmer exactement la même chose. En consé-
» quence, la même nécessité en vertu de laquelle il suit de
» la nature et de la perfection de Dieu qu'il connaisse une
» certaine chose telle qu'elle est ; cette même nécessité,
» dis-je, fait que Dieu veut cette chose telle qu'elle est. Or,
» comme rien n'est nécessairement vrai que par le seul
» décret divin, il est évident que les lois universelles de la
» nature sont les décrets mêmes de Dieu, lesquels résultent
» nécessairement de la perfection de la nature divine. Si
» donc un phénomène se produisait dans l'univers qui fût
» contraire aux lois générales de la nature, il serait égale-
» ment contraire au décret divin, à l'intelligence et à la na-
» ture divine ; et de même, si Dieu agissait contre les lois
» de la nature, il agirait contre sa propre essence, ce qui est
» le comble de l'absurdité. »

Nous avons expliqué ailleurs comment l'esprit fini distingue l'intelligence de la volonté divine, quoiqu'objectivement et en elles-mêmes ces deux facultés soient une seule et même chose, l'essence de Dieu.

Comme nos concepts représentent Dieu tel qu'il se manifeste par les créatures et que dans les créatures l'intelligence n'est pas la volonté, il répugne d'affirmer la même chose de l'intelligence et de la volonté de Dieu. Même en accordant que toute science en Dieu est objectivement nécessaire, Spinoza ne pourrait conclure logiquement que Dieu veut nécessairement les choses créées (V. Thèse LXIX). Mais l'hypothèse est fausse : il y a en Dieu une science *libre* des existences et des lois naturelles, parce qu'il connaît les choses telles qu'elles sont, or les existences et les lois de la nature sont contingentes.

Lorsque Dieu opère un miracle il n'agit pas contre sa vo-

lonté immuable; car cet effet nécessairement prévu et voulu comme élément du plan de la création et de l'ordre universel est conforme à ses décrets éternels.

Les choses n'existent que par la volonté divine; les lois de la nature sont les décrets de Dieu, nous l'accordons.

Mais comment Spinoza prouvera-t-il que tous les décrets de Dieu sont absolus, excluant toute détermination libre? Comment prouvera-t-il qu'une nécessité fatale pèse sur Dieu pour créer l'univers et établir les lois qui le régissent? Rien, dit le sophiste, n'est nécessairement vrai que par le seul décret divin... Donc les décrets de Dieu résultent nécessairement de la perfection de la nature divine.

D'abord la logique réclame contre cette déduction : car le principe reste vrai même en admettant l'existence de vérités contingentes qui dépendent de la volonté libre.

Deuxièmement le principe est erroné à tel point qu'il faut affirmer le contraire, savoir qu'il n'y a aucune vérité nécessaire dépendante d'un décret divin.

Dieu aurait-il établi par hasard que deux fois deux font quatre, que le tout est plus grand que sa partie, que tout effet demande une cause?

Distinguons les vérités nécessaires indépendantes de tout décret et exprimant les relations essentielles des êtres, des vérités contingentes, qui supposent un décret libre de la volonté divine. Or l'existence du monde et les lois de la nature appartiennent à cette seconde catégorie et ne découlent pas nécessairement de la perfection de Dieu.

« Je pourrais encore, ajoute Spinoza, appuyer ma démonstration sur ce principe, que la puissance de la nature n'est en réalité, que la puissance même et la vertu de Dieu, laquelle est le propre fond de l'essence divine; mais ce surcroît de preuves est présentement superflu. »

Spinoza identifie, en panthéiste conséquent, la puissance de la nature avec la puissance de Dieu.

La saine raison proteste contre cette identité en maintenant la différence essentielle entre le nécessaire et le contingent, l'infini et le fini, l'absolu et le relatif. Elle repousse les conséquences absurdes auxquelles aboutit ce principe, savoir l'anéantissement complet de ce qu'on appelle liberté, religion, morale, vertu et devoir. Elle ne conçoit pas comment la puissance de la nature puisse être infinie. Cette conclusion parait tellement contraire au bon sens que le panthéiste lui-même hésite à la formuler :« Les lois de l'univers, dit Spinoza, s'étendant à une *infinité d'objets*, et se faisant concevoir sous un *certain caractère* d'éternité, la nature qui se développe en suivant ces lois, dans un ordre immuable est pour nous, *en quelque façon*, une manifestation visible de l'infinité, de l'éternité, de l'immutabilité de Dieu. » (V. *Traité théologico-politique*. Chap. VI. *Des miracles.*)

Thèse LXXXVI.

Les lois de la nature quoique conditionnellement *nécessaires sont contingentes* en elles-mêmes *et dépendent de la libre volonté de Dieu.*

1. Dieu a créé librement le monde : telle est la vérité que nous opposons au panthéisme. Nous ajoutons maintenant qu'il n'a pas été moins libre dans l'établissement des lois qui gouvernent l'activité des êtres créés.

Ecartons avant toute discussion les lois métaphysiques et morales complétement indépendantes de la volonté divine

parce qu'elles découlent de l'essence et des rapports essentiels des êtres. Ainsi personne ne prétend que Dieu ait porté librement la loi de la causalité, du respect que nous devons aux parents, du culte divin ; au contraire nous maintenons qu'en vertu de sa perfection infinie Dieu a constitué nécessairement l'ordre métaphysique et moral.

Aussi la possibilité du miracle ne regarde pas ce double ordre, elle se rapporte aux lois physiques, c'est-à-dire à la manière constante et régulière que les êtres matériels suivent dans leurs opérations.

La loi physique s'énonce par une proposition universelle formée par induction : tous les corps obéissent à l'attraction, tous les hommes sont mortels, tout feu brûle, la terre tourne autour du soleil, la substance se manifeste par ses accidents, etc.

Les relations constantes produites par les lois naturelles entre les différents êtres constituent l'ordre naturel, le cours régulier des choses.

L'existence de ces lois est un fait d'expérience incontestable confirmé tous les jours d avantage par les progrès de la science. C'est l'honneur de notre siècle d'avoir arraché à la nature ses secrets et d'exploiter ses lois cachées au profit de l'humanité.

2. La thèse affirme deux choses : la nécessité des lois physiques dépend de certaines conditions librement déterminées par le Créateur.

L'essence du corps placé dans les circonstances et les conditions requises donne naissance à ses forces et à ses propriétés distinctives.

Or la matière agit fatalement et partant ses forces produisent nécessairement les phénomènes et l'ordre de la nature.

Nous prouverons la contingence des lois si nous montrons que les conditions sans lesquelles elles n'existent pas, n'ont aucune connexion nécessaire avec l'essence des corps.

De quelles conditions dépend l'activité des causes matérielles? *a)* De la diverse combinaison de la substance impondérable avec la pondérable ou des substances pondérables entre elles. *b)* Du nombre et de la disposition des atômes élémentaires. *c)* Du mouvement de translation ou moléculaire imprimé au corps dans une direction donnée et avec une vitesse déterminée. *d)* De l'organisme doué de vie végétative sensitive ou rationnelle.

Or aucune de ces conditions ne résulte nécessairement de l'essence de la matière. Qui dira que le mouvement actuel de la terre et des planètes autour du soleil soit essentiel de manière à exclure *a priori* toute autre direction, toute autre vitesse? La pierre cesserait-elle d'être pierre si elle n'obéissait pas à la loi de la gravitation? qui prétendra qu'*a priori* le flux et le reflux de la mer résulte de l'essence de l'eau. La lumière, la chaleur, l'électricité et le magnétisme ne sont d'après les théories mordernes qu'un mouvement différent d'une seule et même substance; la direction et la vitesse de ce mouvement moléculaire ne sont pas essentielles à la matière et dépendent par conséquent de la volonté du Créateur.

Quant aux êtres vivants, comment prouver que Dieu ne pouvait produire d'autres plantes et d'autres animaux que ceux qui couvrent la terre? quelle répugnance y a-t-il à admettre la possibilité d'autres êtres organisés et animés?

Concluons que la contingence des lois physiques est évidente pour tout esprit sérieux.

Corollaire. — Les lois physiques contingentes suivent une manière d'agir uniforme et constante, de sorte que nous

avons le droit de conclure d'un événement passé à un événement identique futur.

Ce n'est pas la seule expérience qui légitime cette conclusion, c'est l'expérience basée sur des principes de raison.

Les causes nécessaires, les conditions de l'acte étant posées, opèrent nécessairement à moins qu'elles ne soient empêchées par la cause première.

La sagesse de Dieu exige qu'il gouverne le monde par des lois constantes et qu'il n'empêche jamais ou très-rarement leur action.

Ces deux principes évidents nous manifestent la constance des lois physiques en général.

Dès que par induction nous avons constaté leur existence, la raison nous autorise à affirmer avec une certitude physique que dans les mêmes circonstances elles produiront les mêmes effets.

Seulement pour un cas particulier l'affirmation renferme la condition : si Dieu ne déroge pas à la loi, dérogation possible dans un cas isolé.

Thèse LXXXVII.

Comme Dieu peut suspendre par son action immédiate toute loi qu'il a librement établie, nier la possibilité du miracle c'est altérer la vraie notion de Dieu.

I. Après avoir prouvé la possibilité du miracle par la liberté de la création et la contingence des lois de la nature, nous allons la prouver d'une manière positive.

Le miracle n'implique pas de contradiction intrinsèque et

il est conforme aux attributs divins. Cette assertion est un corollaire évident des principes qui suivent :

1. Les causes secondes, leurs forces, leurs lois et leurs effets sont contingents. En conséquence :

2. Dieu peut sans aucune contradiction douer les causes secondes de forces nouvelles, changer ou abroger les lois physiques, interrompre suspendre le cours régulier des choses.

3. L'effet surnaturel est supérieur ou même contraire aux effets, que la cause seconde est destinée à opérer, mais il n'est pas contraire à l'essence de cette cause. Bien plus, tel effet est conforme à son essence.

La cause seconde, comme instrument de la cause première est susceptible *(potentia obedientiali)* de recevoir l'opération divine soit surnaturelle, soit contraire non pas à son essence, mais aux lois qui régissent son activité contingente.

4. Le fait miraculeux quoique placé en dehors de la providence particulière gouvernant le monde matériel est renfermé dans la providence générale comprenant le monde des corps et des esprits.

5. La raison juge que Dieu agit avec sagesse et bonté en suspendant une loi physique pour réaliser une fin relative à sa gloire et à la perfection morale et religieuse de l'homme.

De ces principes il est facile de tirer nos conclusions :

1. Le miracle est intrinsèquement et extrinsèquement possible : quiconque nie cette possibilité altère la notion d'un Dieu personnel et libre. Il aboutit à la fatalité du panthéisme soumettant Dieu et le monde à la loi du développement absolu et nécessaire.

2. On invoque en vain contre le miracle la grande idée de l'ordre et la régularité du cours de la nature.

De ce que le miracle est en dehors de l'ordre commun il

est peu logique de conclure qu'il est contraire à l'essence des choses créées.

Le miracle ayant sa place marquée dans le plan de l'univers, ne change pas les décrets éternels de Dieu et ne détruit nullement l'infaillibilité et l'universalité de sa Providence.

3. On se trompe lorsqu'on affirme que le miracle est contraire à la sagesse de Dieu. Ce n'est pas pour corriger son œuvre que Dieu suspend la loi physique, mais pour obtenir une fin plus parfaite et un bien plus noble que ceux auxquels cette loi conduit.

II. Le matérialisme se fait gloire de rejeter le surnaturel et de bannir le miracle de la science. A ses yeux tout ce qui arrive tout ce qui est arrivé et arrivera, arrive est arrivé et arrivera d'une manière naturelle, savoir par la coopération fortuite ou nécessaire de la matière et de ses forces éternelles.

La science moderne par la bouche de Buchner déclare les miracles des illusions, des rêves d'une imagination malade.

« Comment serait-il possible que l'ordre immuable dans lequel les choses se meuvent fût jamais interrompu, sans causer un déchirement irrémédiable au monde, sans livrer l'univers à un arbitraire désolant, sans admettre que toute science est un fatras puéril, toute recherche sur cette terre un travail inutile... Personne ne saurait comprendre comment une raison qui gouverne s'accorde avec des lois immuables. Ou ce sont les lois immuables de la nature qui gouvernent, ou c'est la raison éternelle : les unes à côté des autres entreraîent à tout moment en collision. Si la raison éternelle gouvernait, les lois de la nature seraient superflues, si les lois immuables de la nature gouvernent, elles excluent toute autre intervention personnellle. » *(Force et Matière,* p. 36).

Donc, selon Buchner, le miracle est impossible et contradictoire.

Pour toute réponse nous citerons les paroles connues de J. J. Rousseau :

« Un miracle est, dans un fait particulier, un acte immé-
» diat de la puissance divine, un changement sensible dans
» l'ordre de la nature, une exception réelle et visible à ses
» lois... Dieu peut-il faire des miracles ? c'est-à-dire peut-il
» déroger aux lois qu'il a établies ? Cette question sérieuse-
» ment traitée serait impie si elle n'était absurde : ce serait
» faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement
» que de le punir ; il suffirait de l'enfermer. Mais aussi quel
» homme a jamais nié que Dieu pût faire des miracles ? Il
» fallait être Hébreu pour demander si Dieu pouvait dresser
» des tables dans le désert. »

Corollaire I. — Si Dieu intervient directement dans l'ordre naturel, ce n'est pas que les forces des causes secondes soient insuffisantes à produire un certain effet. Le but, même secondaire, du miracle n'est pas d'améliorer ou de raviver les forces de la nature.

Le but du miracle appartient à l'ordre moral et à la révélation établissant l'ordre moral surnaturel.

Lorsqu'il opère des prodiges, Dieu peut se proposer plusieurs fins relatives à sa gloire et à l'utilité de l'homme ; partant il serait faux d'affirmer d'une manière absolue que le miracle n'a d'autre but que de prouver l'origine divine d'une doctrine prêchée par le thaumaturge.

A considérer cependant les miracles que présente l'histoire du peuple juif et chrétien, leur cause finale n'est pas douteuse. Les circonstances qui les accompagnent, les déclarations des auteurs, les dispositions des témoins, l'effet moral

produit, tout les rattache intimement à la prédication de l'Evangile dont ils prouvent l'origine divine.

Corollaire II. — Nous résumons la doctrine de S. Thomas sur les miracles telle qu'il la propose QQ. Disp. de Pot. q. 6, S. C. Gent. l. 3, c. 98-103, S. Theol. I, q. 105 et q. 110.

1. Le miracle est une opération divine en dehors des lois physiques ; il est une œuvre difficile qui dépasse les forces de la nature,une œuvre insolite c'est à dire contraire au cours régulier et normal des choses, enfin une œuvre « praeter spem non quidem gratiae sed naturae. »

2. Le miracle est au-dessus des forces créées ou quant à la chose produite, ou quant au sujet dans lequel il se produit ou quant à la manière de produire l'effet. En d'autres termes, l'impuissance de la nature relativement au fait miraculeux est métaphysique, physique ou morale.

3. Les substances spirituelles supérieures et même l'homme sont capables de produire par une application inconnue des lois physiques des phénomènes surprenants, des prodiges. Ces phénomènes ne méritent pas le nom de miracles.

Il est facile d'ailleurs de discerner les miracles des prodiges du démon par leur durée, leur efficacité, leur utilité et leur cause finale.

4. Les miracles du premier et second degré ont Dieu seul pour auteur principal ; les créatures ne peuvent y concourir que par impétration et comme instruments.

Les miracles du troisième degré appartiennent *per se* à Dieu seul ; *per accidens* et avec la permission divine les esprits opèrent des effets ontologiquement semblables à cette espèce de miracles.

5. L'ensemble des forces et des lois de la nature est contingent ; l'ordre naturel et surnaturel est gouverné par la

Providence, qui en se réservant pour des raisons spéciales une action immédiate sur les causes secondes, ne change en rien ses décrets éternels.

6. Le miracle quoique opposé à l'ordre physique n'est pas contraire à l'essence des choses, ni à leur loi suprême, la volonté divine.

« Deus enim conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit... contra solitum cursum naturae facit, sed contra summam legem nullo modo facit quia contra seipsum non facit; cum naturae ordo a Deo sit rebus inditus si quid praeter hunc ordinem a Deo fiat, non est contra naturam. Id est cuilibet rei naturale quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae. » *(S. Augustin)*.

Corollaire III. — Dieu seul d'après S. Thomas peut faire des miracles proprement dits parce que la créature *a)* est subordonnée à l'ordre universel *b)* sa force limitée par un ou plusieurs effets demande une matière préexistante à son opération.

Les bons et les mauvais esprits n'opèrent pas de miracles : ils produisent des phénomènes étranges *per modum artis*, c'est-à-dire en se servant avec habilité des forces de la nature.

Ainsi ils ont la force de mouvoir les corps et de provoquer les phénomènes résultant du mouvement tels que la lumière, la chaleur, le magnétisme et d'autres. Il leur est donné d'appliquer les forces de la nature à leur matière propre, dans les circonstances propices, en écartant les obstacles; ils agissent sur les organes des sens et de l'imagination et donnent naissance aux illusions, aux fantômes, aux représentations fantastiques.

Au moyen de ce triple pouvoir secondé par une science

supérieure on s'explique l'origine des phénomènes étranges, obtenus artificiellement par le mouvement et les forces des corps.

Pour déroger aux lois de la nature Dieu se sert des bons esprits, jamais des mauvais parce qu'il confirmerait la fausseté par son témoignage s'il accordait aux démons le pouvoir d'opérer des miracles (*S. Theol. I*, q. 105, a. 5).

Thèse LXXXVIII.

Quoique le miracle soit un effet contraire aux lois physiques de l'univers, il ne dérange pas l'ordre universel, mais y concourt et ajoute à sa beauté.

1. Les objections du Déisme contre la possibilité du miracle sont résumées dans les lignes suivantes :

« Un miracle est la violation des lois mathématiques, di-
» vines, immuables, éternelles. Par ce seul exposé, un
» miracle est une contradiction dans les termes; une loi
» ne peut être à la fois immuable et violée. Mais une loi,
» leur dit-on (aux physiciens), étant établie par Dieu même,
» ne peut-elle être suspendue par son auteur? Ils ont la
» hardiesse de répondre que non, et qu'il est impossible
» que l'être infiniment sage ait fait des lois pour les violer.
» Il ne pouvait, disent-ils, déranger la machine que pour
» la faire mieux aller : or il est clair qu'étant Dieu, il a fait
» cette immense machine aussi bonne qu'il l'a pu; s'il a vu
» qu'il y aurait quelque imperfection résultante de la nature
» de la matière, il y a pourvu dès le commencement; ainsi
» il ne changera jamais rien. »

La première proposition empruntée aux panthéistes est

contradictoire pour quiconque admet la liberté de la création.

Il n'y a pas de violation des lois imposées aux créatures, puisque Dieu ne leur est pas soumis et n'a rien perdu de sa toute-puissance en créant l'univers.

Le miracle ne déroge à aucune loi mathématique.

Lorsque Dieu arrête le soleil dans son cours apparent, ou fait remonter un fleuve vers sa source, ou conserve la vie d'un homme au milieu des flammes d'une fournaise ardente, est-ce que pour cela un cercle cesse d'avoir des rayons égaux, et un triangle trois angles égaux à deux droits?

En appelant les lois physiques *divines* et *éternelles* on parle d'une manière équivoque : quoique divines par leur origine et éternelles par le décret de Dieu, en elles-mêmes ses lois sont créées, contingentes, temporaires.

Leur immutabilité absolue est un paradoxe qu'un panthéiste seul défend comme corollaire de son principe absurde.

Dieu, infiniment sage fait-il des lois pour les violer après?

Le miracle, avons-nous dit, n'est pas une violation, c'est une dérogation ou une suspension de la loi. Or on ne voit aucune contradiction dans cette intervention directe du Législateur qui montre ainsi d'une manière éclatante son pouvoir suprême sur toutes les causes secondes. Pourquoi Dieu en soumettant la nature à des lois constantes, aurait-il renoncé à ses prérogatives essentielles de maître et de Seigneur?

Dieu en opérant un miracle ne change pas d'avis et de conseil; en portant des lois il a déterminé de toute éternité les exceptions futures pour des causes spéciales. Il ne revient jamais sur une décision prise, mais exécute des desseins éternels.

Remarquons aussi la contradiction flagrante dans laquelle

tombe le sophiste : d'un côté « Dieu soumis comme le monde aux lois éternelles et immuables, » de l'autre « Dieu faisant le monde aussi bon qu'il a pu et arrangeant tout dès le commencement. » L'objection suppose faussement que Dieu a besoin de miracles parce que les lois de la nature sont imparfaites et insuffisantes au but qu'il veut atteindre. La cause finale du miracle est de réaliser la fin naturelle d'une manière plus parfaite ou de produire un effet en dehors de l'ordre physique. L'exception confirme la loi et prouve sa constance et sa perfection appropriée à la nature des êtres.

2. L'ordre physique, objectent les déistes, est immuable comme l'ordre moral, car l'ordre de la nature résulte des relations des causes avec le Créateur et ces relations ne sont pas susceptibles de changement. Le miracle fait donc violence à la nature des choses.

a) L'ordre physique et l'ordre moral ont une origine commune, Dieu. Mais il y a une différence essentielle entre l'un et l'autre.

L'ordre moral résultant de l'essence des créatures intelligentes et libres est indépendant de toute volonté et absolument immuable. Il répugne que Dieu déroge à la loi morale naturelle en transformant le bien en mal et le mal en bien.

Il en est autrement de l'ordre physique. Celui-ci dépend de la volonté libre de Dieu et tend à relier les effets avec leur cause propre, à subordonner la créature au créateur. Tout phénomène doit être rapporté à Dieu et obéir à sa puissance; mais il n'est pas essentiel qu'il dépende toujours de sa cause seconde et soit proportionné à ses forces. Dieu en refusant son concours à une cause seconde la rend incapable d'agir. Quelle contradiction y a-t-il à neutraliser l'effet d'une cause par une action immédiate de Dieu ou par une force naturelle supérieure?

La cause première a la puissance de produire les phénomènes de la nature sans recourir aux instruments dont celle-ci a besoin ; elle peut renforcer les causes secondes pour qu'elles agissent plus vite, avec une intensité plus grande, d'une manière plus parfaite.

b) Il faut distinguer l'ordre naturel particulier constitué par les rapports des êtres créés entre eux, et l'ordre universel basé sur leurs rapports avec Dieu.

Le premier ordre qui n'est pas essentiel admet des interruptions et des dérogations ; le second est immuable parce qu'il est exigé par les relations essentielles de toute créature avec la cause première, dont elle tient son existence et son activité.

c) Le miracle est contraire à l'inclination naturelle des choses.

Cette proposition est équivoque : si l'on entend parler de l'essence et de la possibilité intrinsèque des êtres, elle est fausse.

Si l'on parle de l'inclination des causes à se manifester par leurs effets propres, parfois le miracle y est opposé, mais il est toujours conforme à l'inclination fondamentale et primitive d'obéir à la cause première, et de recevoir son opération divine.

« Res est in potentia ad diversa, secundum habitudinem ad diversos agentes : unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest. Et ista vocatur *potentia obedientiae* » (S. Thomas, *de pot.* q. VI, a. 1.)

Thèse LXXXIX.

Les Rationalistes agissent contre la raison lorsqu'ils repoussent sans examen la démonstration historique de la religion, confirmée par des miracles, sous prétexte que le miracle est impossible, contraire à la sagesse de Dieu et à l'ordre universel.

1. La doctrine des miracles est d'une importance capitale dans l'Apologétique chrétienne. Les rationalistes l'avouent : « De l'opinion qu'on se forme à ce sujet, dit Wegscheider, dépend absolument la distinction radicale qui sépare le supernaturalisme du rationalisme. Ceux qui reconnaissent un ordre surnaturel rattachent aux miracles les origines de la religion judaïque et chrétienne : les rationalistes au contraire expliquent ces origines sans recourir aux miracles proprement dits, et soutiennent qu'il n'y a d'autre intervention que celle d'une providence générale. »

En vertu de son principe fondamental, l'impossibilité absolue d'un ordre surnaturel, le Rationalisme rejette tout mystère et tout miracle, il établit comme preuve et critère de la révélation divine la conformité complète et positive des vérités qu'elle renferme avec les principes de la raison. En présence des progrès de la science qui a rélégué les opérations surnaturelles parmi les fables, le seul moyen de connaître la vraie religion c'est d'examiner ses doctrines aux lumières de la philosophie.

Cette méthode n'est pas seulement injurieuse à Dieu, elle est encore contraire à la raison.

La raison juge le miracle possible parce que sans aucune contradiction Dieu peut douer ses créatures de forces nouvelles, ou supprimer les lois qui limitent leur activité.

Le miracle n'est pas opposé aux attributs de Dieu : au contraire il convient à sa sagesse et à sa bonté de se manifester comme le maître souverain de la nature et le bienfaiteur de l'humanité.

Dans l'hypothèse d'une révélation positive par laquelle Dieu communique aux hommes ses pensées et ses volontés naturellement inconnues, il ne répugne pas mais au contraire il est conforme à la nature des choses que Dieu accompagne sa parole de signes, qui prouvent son origine divine.

Par conséquent l'idée d'une religion surnaturelle comprend deux éléments : la révélation de vérités supra-rationnelles et des effets miraculeux qui par leur rapport logique et final avec la révélation prouvent l'évidente crédibilité des vérités et l'obligation de les croire.

Qu'ils sont donc peu raisonnables les rationalistes, lorsqu'ils opposent à la religion révélée la fin de non-recevoir tirée de l'impossibilité du miracle.

2. De même que l'univers créé considéré dans son ensemble ou dans ses lois physiques, morales et historiques constitue une splendide manifestation naturelle de Dieu, ainsi la grande œuvre de la rédemption comprenant la révélation de nouvelles vérités et des faits miraculeux constitue une manifestation surnaturelle de Dieu régénérant le monde déchu.

Cette manifestation surnaturelle s'adresse à la raison humaine de deux manières : comme parole divine elle impose l'obligation de croire et de se soumettre à l'autorité légitime, comme série de miracles, elle prouve que c'est Dieu qui parle et demande la foi.

L'ordre physique, moral et historique du monde visible proclame Dieu comme cause première, législateur et providence : dans le monde surnaturel Dieu se révèle à la raison

comme maître absolu de l'ordre physique par le miracle, comme souverain de l'ordre moral par la réhabilitation de la vertu, enfin comme maître de l'ordre historique par son action immédiate sur le cours des causes secondes.

La manifestation naturelle sujette à l'expérience tend à nous donner des connaissances naturelles de Dieu : les faits surnaturels connus par expérience ont pour but de nous communiquer avec la parole divine, des vérités supra-rationnelles que la raison est obligée de croire.

Non seulement le fait de la révélation est divin, mais encore les signes qui le prouvent : des faits divins prouvent la révélation divine. Quoique la démonstration historique de la révélation s'adresse aux lumières de la raison, c'est à bon droit qu'on l'appelle divine ; c'est une manifestation divine de la parole de Dieu faite à la raison humaine.

Corollaire I. — Comme il existe des vérités obscures en elles-mêmes que nous devons admettre sur la parole de Dieu, et comme il ne manque pas d'opinions philosophiques, considérées comme vraies quoiqu'elles ne soient pas évidentes ; il est contraire à la raison de repousser une religion prouvée historiquement révélée, sous prétexte que ses dogmes ne sont pas évidents, ni conformes à nos opinions philosophiques.

Cette manière d'agir constitue la raison humaine source exclusive et critère unique de la vérité et déclare le surnaturel *a priori* impossible. Elle fausse le concept de Dieu en lui enlevant la puissance d'élever la nature humaine à un ordre supérieur.

S'il en est ainsi les Rationalistes ont tort de rejeter la démonstration historique du christianisme, par le motif que la question ontologique de la vérité des doctrines et de leur

conformité positive avec la raison n'est pas préalablement résolue.

Si nous repoussons ces prétentions du Rationalisme, nous accordons cependant qu'il est permis à la raison, avant d'entamer la question historique, de montrer que les doctrines ne sont pas évidemment fausses et contradictoires.

Ainsi lorsque Luther et Calvin rendent Dieu responsable des crimes de l'homme, lorsque les Sociniens demandent l'adoration du Christ qu'ils nient être Dieu, lorsque l'Islamisme nous propose des doctrines immorales; nous avons le droit d'opposer une fin de non-recevoir à toutes les preuves qu'on voudrait produire en faveur de ces systèmes : car ce qui répugne évidemment aux principes de la raison, ne peut être révélé par Dieu.

Quel est le devoir du philosophe en présence d'une doctrine religieuse proposée comme révélée? Si elle n'est pas *manifestement* absurde et impossible, il portera toute son attention sur les preuves qui établissent le fait de la révélation. Après avoir compris avec l'existence du fait, la crédibilité de la doctrine il s'empressera de soumettre son intelligence à la parole divine, et de contrôler ses opinions scientifiques aux lumières de cet enseignement reconnu infaillible et divin.

Corollaire II. — L'examen des dogmes de l'Eglise et leur comparaison avec les doctrines des sectes fournit une démonstration négative de la vraie religion. Considérée en elle-même et dans ses rapports avec les besoins et les tendances de l'individu et de la société, la doctrine chrétienne fait preuve d'une vérité, d'une sainteté, d'une vitalité supérieures aux forces de la nature, tandis que les fausses religions portent toutes l'empreinte de leur origine humaine.

Il faut cependant remarquer que l'examen des doctrines présente des difficultés qui le rendent impossible au grand nombre; il demande une instruction considérable, une pénétration d'esprit rare, des connaissances scientifiques qu'on ne rencontre pas dans les masses. Aussi Dieu ne s'est pas servi de cette méthode pour donner ses enseignements au genre humain; Il a employé des signes, des faits, des miracles prouvant directement la révélation et indirectement la vérité des doctrines; les Apôtres et l'Eglise ont toujours suivi cet exemple du Sauveur.

De plus, dès que le fait de la révélation est suffisamment connu naît le devoir de se rendre à la manifestation de la parole divine et d'accepter ses oracles; ne serait-il pas imprudent et fatal aux intérêts sacrés des âmes, de ne pas se contenter d'une démonstration légitime et facile, pour exiger des preuves moins adaptées à toutes les intelligences?

Ces observations nous découvrent l'ignorance ou la mauvaise foi des Rationalistes lorsqu'ils repoussent la preuve historique ou la jugent moins importante, pour s'attacher exclusivement ou principalement à l'examen doctrinal qu'ils disent nécessaire à tous ou au moins aux esprits cultivés.

C'est renverser l'ordre établi par le Sauveur, suivi par les Apôtres et adopté par les apologistes chrétiens; c'est abandonner dans une question de la dernière importance la voie la plus facile et la plus sûre pour entamer des discussions souvent interminables, toujours sans résultats.

La règle générale, basée sur la nature même de la question admet des exceptions. Supposez qu'un homme dédaigne pour une cause quelconque la méthode historique, et se déclare prêt à discuter les doctrines. La charité chrétienne nous conseillera souvent de nous rendre à son désir, de dissiper ses préjugés, d'examiner ses doutes et de le conduire au

moyen de l'examen doctrinal à la démonstration historique; ainsi pour des raisons polémiques et *per accidens* cette méthode peut avoir son utilité; elle nous fournira des arguments appelés *ad hominem*.

Quant aux objections qu'on oppose aux vérités révélées, il est nécessaire de distinguer celles dont la contradiction avec le dogme parait manifeste à un esprit cherchant sincèrement la vérité, des préjugés basés sur une opinion plus ou moins probable. Les témoins et les Docteurs de la foi sont obligés de résoudre les premières, et leurs réponses sont suffisantes à tout homme sincère et bien disposé.

Les autres perdent toute leur force, en vertu du principe général que la vérité n'est jamais opposée à la vérité; s'il y a contradiction entre la raison et la foi, elle n'est qu'apparente, c'est-à-dire ou bien la raison s'appuie sur un principe qui n'est pas évident, ou bien s'il est évident, la contradiction avec le dogme n'est pas démontrée.

L'une ou l'autre de ces hypothèses se vérifiera toujours; et partant aucune difficulté ne reste insoluble et sans réponse.

Quoique la science théologique réponde à tous les sophismes de l'hérésie et de l'incrédulité, il ne faut pas en conclure qu'il soit permis de refuser son adhésion au dogme, ou de repousser sa démonstration historique jusqu'à ce que toutes les difficultés doctrinales soient résolues : ce serait faire dépendre sa foi du résultat des recherches scientifiques. Que de vérités certaines admises en philosophie, qui sont sujettes à de graves objections; combien de fois acceptons-nous le phénomène sans connaître sa nature et ses causes; d'ailleurs la plupart des difficultés que le Rationalisme oppose à la religion révélée, loin de la condamner, la recommandent comme l'œuvre de Dieu.

La religion révélée comprend deux éléments : la doctrine

et le fait accompagné des signes qui le prouvent divin. Or la philosophie ne demande nullement l'examen détaillé des dogmes pour juger du fait et de sa démonstration; elle n'a pas même le droit d'accorder à cette preuve intrinsèque — qui est souvent un vrai motif de crédibilité — la place principale dans la démonstration chrétienne et catholique. Ce n'est pas sans raison que les incrédules, passant légèrement sur les preuves historiques du christianisme, s'attachent de préférence à l'excellence de sa doctrine, et la recommandent comme la plus forte preuve et le critère infaillible de son origine. Ils poussent les apologistes à quitter le chemin battu et facile, pour les engager dans des controverses stériles. Apprécions et estimons d'autant plus la preuve historique, que nous la voyons négligée et dédaignée par les ennemis de la religion.

En résumé la question religieuse est tout entière dans l'examen du fait de la révélation au moyen de critères extrinsèques. Ce procédé découle de la nature de la religion surnaturelle et nous fournit une méthode facile et à la portée de tous; car l'examen des faits basés sur le témoignage est pratiquement préférable, à la démonstration interne, basée sur des discussions philosophiques.

C'est à cause de ces principes que nous ne partageons pas l'opinion des Théologiens, qui pensent rendre service à la religion en substituant à sa démonstration historique, une démonstration philosophique basée sur le traditionalisme. Sans parler de la valeur de ce système nous observons que cette méthode est en contradiction avec la nature de la religion révélée. Celle-ci étant surnaturelle n'est pas démontrable *a priori* par des arguments tirés de la philosophie.

Etrange illusion; on prétend réfuter radicalement le Rationalisme en prouvant que la nature de l'homme réclame la

religion révélée; c'est vouloir réfuter une erreur en affirmant son principe fondamental.

De plus au lieu de simplifier la démonstration du christianisme, cette méthode y ajoute de nombreuses difficultés inséparables de toute discussion philosophique. Il faut prouver la nécessité physique de l'instruction pour la formation de l'intelligence; démontrer que Dieu s'est conformé à la loi de l'enseignement; faire voir la nécessité d'un organe infaillible pour la conservation des doctrines; donner les caractères de cet organe; expliquer sa manière d'agir etc. etc.

Or la démonstration de ces hypothèses, si elle est possible, est infiniment plus difficile et compliquée que la preuve historique composée de faits éclatants et indiscutables. Pour se donner le plaisir de briser avec la méthode traditionnelle, on entame le caractère surnaturel de la religion et l'on rend sa démonstration impossible.

Après avoir connu par les sources théologiques l'existence de l'ordre surnaturel, la raison éclairée par la foi trouve une nouvelle sphère d'activité. Elle montrera comment la vérité révélée satisfait aux nécessités, aux plus nobles aspirations de la nature humaine. Le christianisme fournit à l'individu et à la société des moyens abondants de perfectionnement et de progrès; sous la conduite de la religion éclairant les intelligences et fortifiant les volontés, les sciences prennent leur essor, les mœurs s'adoucissent, la civilisation se développe et l'humanité marche d'un pas assuré vers ses glorieuses destinées.

Ces considérations et d'autres, tirées de la comparaison entre la société païenne et chrétienne ont certainement leur valeur; elles confirment d'une manière éclatante la preuve historique, mais elles ne peuvent servir de preuve principale et unique pour la divinité de la religion.

Aussi les auteurs se trompent, qui s'ingénient à prouver que la nature humaine avec ses besoins et ses aspirations vers le vrai, le bien et le beau demande, réclame la religion révélée. Ils se trompent parce qu'ils oublient le caractère surnaturel et gratuit du Christianisme.

Le surnaturel n'admet aucune disposition positive, aucune préparation méritoire, aucune exigence de la nature, et ne suppose en elle qu'une puissance purement passive, que la scolastique appelle obédientielle.

Comment par conséquent conclure des nécessités de la nature à l'existence de l'ordre surnaturel? comment démontrer celui-ci par les aspirations du cœur humain?

Corollaire III. — Quant aux opinions erronées qu'on oppose à la religion révélée, il importe de se rendre compte de leur nature et de leur origine. Les unes ne supposent aucune action de la liberté personnelle; les autres sont plus ou moins volontaires.

Les premières sont dûes ordinairement à l'éducation, à l'esprit de famille, aux relations sociales; les secondes impliquent l'action *directe* ou *indirecte* de la volonté repoussant par intérêt, par passion ou par indifférence les lumières de la vérité.

Distinguons encore les préjugés *volontaires*, que l'on peut et doit vaincre, des convictions moralement *invincibles*, à la fausseté desquelles l'homme n'a jamais songé, ou dont il ne peut se défaire sans un effort moralement impossible.

Au moyen de ces distinctions nous comprenons comment il est possible de repousser licitement la vraie religion.

L'homme est évidemment obligé d'embrasser le catholicisme dès qu'il connaît son existence, il est obligé encore d'employer les moyens ordinaires et moralement suffisants

pour le trouver. Mais dans le cas où il a embrassé l'erreur de bonne foi, et que sans hésitation aucune il juge le catholicisme faux, en le repoussant il fait un acte que son ignorance invincible excuse et justifie.

Cette bonne foi se rencontre rarement, il est vrai, chez des hommes sérieux, habitués à la réflexion et à l'étude, elle est cependant possible même dans les centres du mouvement scientifique.

Voilà pourquoi nous affirmons qu'en général il n'est pas permis aux philosophes de repousser la révélation au nom de leurs opinions; mais qu'il y a des circonstances exceptionnelles qui légitiment cette manière d'agir.

Nous disons des *circonstances exceptionnelles* à cause des principes suivants :

1. En présence de la vérité l'erreur perd ordinairement ses apparences trompeuses.

2. Les lumières de la révélation laissent peu de place à l'ignorance ou à l'erreur invincibles.

3. Les difficultés, que présente la religion loin de la condamner, la recommandent plutôt aux esprits sérieux.

4. Pendant que la parole extérieure frappe l'oreille, la grâce intérieure illumine l'intelligence et prépare la volonté.

Voilà assez de motifs pour conclure, que généralement il est impossible de repousser la vraie religion sans agir non seulement contre la loi objective, mais encore contre la voix de la conscience.

Thèse XC.

La raison ne manque pas de critères pour distinguer le miracle de tout fait naturel et prodigieux.

La thèse comprend deux parties : la première examine l'objection du naturalisme affirmant qu'il est impossible de constater jamais avec certitude un fait miraculeux ; car, dit-on, le témoin même immédiat d'un fait ne saurait jamais être certain de son caractère miraculeux.

La seconde partie de la thèse énumère et explique les signes par lesquels la raison distingue ordinairement le vrai miracle de tout autre fait surprenant et prodigieux.

I. Voici l'objection telle que la propose J. J. Rousseau. *(Lettres écrites de la Montagne).*

« Puisqu'un miracle, dit-il, est une exception aux lois de » la nature, pour en juger, il faut connaître ces lois, et pour » en juger sûrement il faut les connaître toutes : car une » seule qu'on ne connaîtrait pas, pourrait, en certains cas » inconnus aux spectateurs, changer l'effet de celles qu'on » connaîtrait. Ainsi, celui qui prononce qu'un tel ou tel » acte est un miracle, déclare qu'il connaît toutes les lois de » la nature, et qu'il sait que cet acte en est une exception. »

» Mais quel est le mortel qui connaît toutes les lois de la » nature? Newton ne se vantait pas de les connaître. Un » homme sage, témoin d'un fait inouï, peut attester qu'il a » vu ce fait, et l'on peut le croire : mais ni cet homme sage, » ni nul autre homme sage sur la terre, n'affirmera jamais » que ce fait, quelque étonnant qu'il puisse être, soit un » miracle ; car comment peut-il le savoir?

» De tout ce que je viens d'exposer, je conclus *que les faits*

» *les plus attestés, quand même on les admettrait dans toutes*
» *leurs circonstances, ne prouveraient rien*, et qu'on peut
» même y soupçonner de l'exagération dans les circon-
» stances, sans inculper la bonne foi de ceux qui les ont
» rapportés. Les découvertes continuelles qui se font dans
» les lois de la nature, celles qui probablement se feront
» encore, *celles qui resteront toujours à faire*; les progrès
» passés, présents et futurs de l'industrie humaine; les
» diverses bornes que donnent les peuples *à l'ordre des pos-*
» *sibles*, selon qu'ils sont plus ou moins éclairés, *tout nous*
» *prouve que nous ne pouvons connaître ces bornes. Cependant*
» *il faut qu'un miracle, pour être vraiment tel, les passe.* Soit
» donc qu'il y ait des miracles, soit qu'il n'y en ait pas, *il est*
» *impossible au sage de s'assurer que quelque fait que ce puisse*
» *être en est un.* »

Nous croyons au progrès des sciences naturelles et nous applaudissons aux nouvelles découvertes de la physique et de la chimie. Personne ne connait complétement ni les forces de la nature ni ses lois, et il serait prétentieux et ridicule de vouloir énumérer et prédire tous les effets ordinaires et extraordinaires ayant leur cause dans la nature.

Cependant, n'en déplaise au sophiste de Genève, la connaissance que nous avons de la nature quelqu'imparfaite qu'elle soit, suffit pour constater l'existence d'un miracle. En effet nous savons avec certitude :

1. Qu'aucune force de la nature n'est infinie.

2. Qu'aucune cause seconde ne peut être douée d'une force contraire à son essence. Ainsi nous jugeons avec une certitude inébranlable que la matière est incapable de penser, puisqu'il répugne à une cause matérielle, étendue et divisible de produire un effet spirituel.

3. Nous connaissons par induction plusieurs lois physi-

ques que Dieu seul est capable d'abroger et de suspendre.

4. Par la même induction nous constatons la manière d'agir constante, uniforme, régulière des causes créées. Elle produit ce que nous appelons l'ordre naturel, qu'il n'est donné à aucune cause seconde de troubler, de modifier, de bouleverser.

Nous n'avons donc pas besoin de l'avis de Rousseau, pour recommander une grande circonspection à la raison dans son appréciation des faits extraordinaires, puisque nous ne confondons pas le miracle avec un phénomène, dont le principe nous est caché.

D'autre part la connaissance certaine, que nous possédons des lois et des forces physiques nous permet très-souvent d'affirmer que tel effet ne peut avoir sa raison dans l'ordre naturel, qu'il dérive d'une cause surnaturelle.

Pour constater un miracle examinez le fait et ses causes possibles. Si le phénomène demande une puissance infinie et présente les conditions requises, concluez à l'existence incontestable d'une opération miraculeuse.

S'il y a doute, examinez quelles causes naturelles ont pu intervenir : si les causes appliquées sont manifestement incapables, force nous est de recourir à une cause supérieure.

Ce jugement requiert une connaissance approfondie des lois physiques et de leur manière d'agir, mais il n'exige évidemment pas la science de *toutes* les lois, puisque l'une ou l'autre seulement a pu influer sur la production du phénomène.

Ainsi, en présence de la résurrection d'un mort, qui osera raisonner comme Rousseau : « on ne savait jadis ce que c'était que d'abattre le cataracte, c'est un jeu maintenant pour nos chirurgiens. *Donc* qui sait s'il n'y a pas une loi naturelle capable de ressusciter un mort? »

Vous voyez de vos yeux que sur une parole du thaumaturge les aveugles voient, les paralytiques marchent, les sourds entendent, soupçonnerez-vous l'existence d'une loi de la nature opérant ces prodiges?

Mais supposez le cas de la guérison subite d'un mal habituellement incurable, ou le phénomène des stigmates, le sage ne se prononce qu'après mûr examen. Il importe d'abord de constater le fait et de rechercher ensuite ses causes possibles.

Quelle est l'origine et la nature du phénomène? en quelles circonstances a-t-il commencé? quelle est la constitution physique du patient? quelles causes naturelles peuvent produire le fait? quels moyens ont été employés? quel est le jugement des hommes éclairés et compétents? voilà autant de questions à résoudre, voilà les éléments essentiels d'une enquête indispensable avant de pouvoir formuler une opinion prudente sur le caractère des faits.

En résumé, pour constater le miracle il suffit de constater le fait sensible et son caractère miraculeux, or ces deux choses ne sont pas impossibles à la raison humaine.

Corollaire I. — Hermès, suivant la doctrine de Kant, prétend que la certitude du miracle dépend de la *raison pratique*, qui pour imposer un devoir clair et précis suppose la réalité du fait. Aux yeux de la *raison théorique* l'existence du miracle n'est jamais absolument certaine : car ses connaissances sont d'une évidence apodictique, métaphysique, que le miracle ne présente jamais; par conséquent la raison est incapable de se prononcer sans réserve sur la cause surnaturelle du phénomène.

Heureusement la raison pratique avec ses devoirs impérieux vient en aide et dissipe les doutes : elle ne donne pas

la science, il est vrai, mais elle impose la croyance de ce que la raison théorique trouve vraisemblable.

Il n'est pas difficile de découvrir le vice radical et les contradictions de cette théorie.

La raison pratique ou la raison qui applique les principes théoriques à l'action, au devoir de la volonté, et la raison théorique qui s'arrête à la perception, à la connaissance du vrai est une seule et même faculté. Comment la concevoir en contradiction avec elle-même?

Si la raison n'arrive pas à la certitude dans la sphère de la vérité connue, comment fera-t-elle, pour imposer un devoir certain, une obligation déterminée surtout que ses ordres et ses prescriptions ne sont pas généraux mais à appliquer aux cas individuels?

Prenons l'exemple donné par Hermès. La raison pratique nous ordonne d'inhumer les morts et cet ordre nous fait accepter et croire avec pleine confiance qu'un corps fétide est privé de vie, quoique cela ne soit pas absolument certain.

Qui ne voit que le devoir, loin de produire la certitude, la suppose théoriquement acquise, et que le corps n'est pas mort parce que nous avons le devoir de l'inhumer, mais que nous avons ce devoir après que et parce que la mort est constatée?

La théorie, comme toute théorie sceptique, est contradictoire. Dès qu'on suppose avec Kant que nos idées au lieu d'être formées par les choses, forment celles-ci, c'est-à-dire que nous connaissons par des formes purement subjectives, l'on détruit toute possibilité de certitude. Jamais nous ne connaissons l'objet tel qu'il est, jamais nous ne sommes certains que notre idée correspond à la chose, et par conséquent toute affirmation est nécessairement douteuse.

Kant l'avait compris, et il adoptait la raison pratique

pour sauver la certitude indispensable à la vie de l'homme.

Mais il la sauve par une véritable inconséquence en accordant à la raison des connaissances pratiques, dont il la déclare incapable en théorie.

Corollaire II. — Quelle certitude avons-nous d'un fait miraculeux dont nous sommes les témoins immédiats?

Rappelons les principes qui dominent la théorie de la certitude.

La certitude *subjective* ou l'adhésion intellectuelle qui exclut tout doute, naît de la certitude objective ou de la nécessité d'une proposition.

Pour être certain d'une chose, l'esprit doit comprendre que la chose énoncée est telle, et ne peut être autrement.

La nécessité implique l'impossibilité du contraire, et l'impossibilité résulte ou bien d'une loi métaphysique ou d'une loi physique ou d'une loi morale.

Tel est le motif qui fait distinguer la certitude métaphysique (tout effet a sa cause), la certitude physique (le feu brûle) et la certitude morale (les mères aiment leurs enfants).

Toutes les trois espèces excluent le doute en constatant l'impossibilité du contraire; mais la première a un caractère absolu à cause des essences immuables, les deux autres fondent une nécessité hypothétique, parce que *dans un cas particulier* l'exception est possible soit par un miracle, soit par une dérogation de la volonté libre à la manière d'agir commune des hommes.

Nous disons dans un cas particulier : car l'exception générale répugne à la sagesse de Dieu, qui gouverne le monde physique et moral par des lois constantes et universelles.

L'impossibilité du contraire dans la certitude physique et morale n'est pas absolue : souvent néanmoins elle le devient d'une manière indirecte.

Ainsi pour nier l'existence de Napoléon et sa guerre avec la Russie, il faudrait admettre une déception universelle, inexplicable, incompréhensible, un effet sans cause. Pour douter de l'existence des corps il est nécessaire de faire violence à sa nature, de renoncer aux principes de sa raison.

On ramène de cette façon la certitude physique et morale à la certitude métaphysique, en montrant que la négation d'une vérité physique ou morale conduit à la négation d'un principe métaphysique.

Nous répondons maintenant à la question posée plus haut, en distinguant dans le miracle le fait et son caractère miraculeux.

Nous avons du fait, comme de tout phénomène tombant sous les sens, une certitude physique, c'est-à-dire nous voyons que le fait est nécessaire d'une nécessité, découlant des lois de la nature.

Le caractère miraculeux du fait est dans les mêmes conditions. L'homme sait avec une certitude physique qu'un corps, ne donnant plus signe de vie et donnant tous les signes de de la mort, est privé de vie, et qu'aucune force naturelle ne saurait la ressusciter en lui.

Nous n'avons pas besoin de connaître toutes les forces de la nature pour formuler cette proposition, puisque l'effet est entièrement contraire à des lois connues et certaines au suprême degré, et que la nature ne saurait être gouvernée par des lois contradictoires.

Corollaire III. — Il y a des auteurs qui appellent la certitude dont nous parlons *morale*. Nous préférons l'appeler *physique* pour maintenir la différence entre la certitude physique et la certitude morale basée sur la différence de leur origine.

Ces auteurs paraissent baser la certitude morale non sur la nécessité objective de la vérité, mais sur une « perception directe et instinctive de la raison, » sur « un entraînement irrésistible de la nature. »

C'est affaiblir dangereusement la valeur de la certitude objective : l'entraînement, l'adhésion de la raison n'est jamais le *motif* de la certitude, mais sa *conséquence :* nous adhérons parce que la chose est nécessaire et connue comme telle, et la chose n'est pas telle parce que nous donnons notre adhésion.

Il en est de même des convictions du genre humain : elles supposent la certitude objective et ne la produisent point.

En inhumant les morts le genre humain tout entier a toujours cru fermement deux choses, à savoir qu'ils étaient réellement morts, et qu'ils ne pouvaient revenir à la vie. Ce fait universel constate simplement la certitude; il ne l'explique pas. Il faut encore rechercher sa cause, qui ne peut être une impulsion instinctive de la raison, ni un entraînement irrésistible : c'est la nécessité connue de la proposition.

Corollaire IV. — La certitude subjective suppose comme condition nécessaire dans la raison la faculté de connaître le vrai, d'avoir des idées objectives.

On a tort d'en conclure que le fondement *objectif* de la certitude est la nature intellectuelle de l'homme. De même que la vision corporelle ne produit pas la visibilité de l'objet mais la suppose, ainsi la connaissance évidente ne produit pas la nécessité de la proposition, mais la suppose.

La certitude est la vérité objective se manifestant à l'intelligence comme nécessaire, et produisant ainsi son adhésion ferme et inébranlable.

Cette observation est importante pour expliquer le caractère objectif de nos connaissances. En plaçant dans la nature raisonnable la base de la certitude on aboutit à la rendre complétement subjective, c'est à dire, au lieu de l'appuyer sur la vérité objective de la chose, on l'appuie sur son effet subjectif, l'irrésistible adhésion de l'esprit.

C'est confondre l'effet avec sa cause et donner raison aux sceptiques lorsqu'ils prétendent, que la certitude est une illusion sans aucune espèce de fondement réel et objectif.

Ainsi nous croyons qu'on se trompe lorsqu'on affirme avec l'auteur des *Dissertations philosophiques sur les points capitaux de la controverse chrétienne* :

« Ajoutons qu'à l'ordre moral appartiennent encore une foule de vérités qui ne se rapportent ni à l'ordre physique ni à l'ordre métaphysique, et sans lesquelles on ne conçoit plus l'homme ni sa raison. Telles sont, par exemple, celles-ci : *l'homme est fait pour connaître la vérité ; il possède dans sa nature des moyens suffisants pour la connaître : il existe d'autres hommes, dont la constitution physique, intellectuelle et morale est la même que la nôtre : nous pouvons à l'aide du langage établir avec eux un commerce mutuel de connaissances et de pensées ; l'ordre implique une intelligence*, etc. Il est inutile de dire que la certitude et l'évidence de ces vérités sont purement morales. »

II. Il nous reste à donner les principes par lesquels la raison distingue le miracle de tout autre fait merveilleux et extraordinaire.

La chose ne présente aucune difficulté lorsqu'on est en présence d'un fait dont Dieu seul peut être la cause principale : telles sont les opérations qui exigent une puissance infinie ou qui sont contraires aux lois physiques.

Le doute et les difficultés naissent quand il faut juger de

la cause d'effets qui d'une part, proportionnés aux forces et aux lois de la nature, sont de l'autre contraires à sa manière d'agir ordinaire et normale.

Voici les principes qui guident la raison dans cet examen des faits prodigieux.

1. Dieu auteur des forces et des lois de la nature gouverne tous les événements et les dirige à sa plus grande gloire. Par des opérations en dehors de l'ordre commun, il se révèle à l'homme comme le maître souverain de toutes choses.

2. L'infraction aux lois de la nature appartient directement et en premier lieu à Dieu seul, et constitue un signe et une preuve de sa puissance et de sa liberté absolues.

3. Il ne répugne pas à la puissance ni à la science des esprits supérieurs bons ou mauvais de modifier le cours ordinaire des forces mondaines : il ne répugne non plus à la sagesse ni à la bonté de Dieu de permettre cette intervention des esprits. Par conséquent :

4. C'est avec raison qu'on distingue parmi les opérations en dehors des effets naturels, les opérations de Dieu et des bons esprits (miracles) et les opérations du démon (prestiges, magie, etc.).

5. Il répugne évidemment à la sagesse divine de donner aux démons plein pouvoir pour troubler à leur gré l'ordre universel, et éliminer toute action de la Providence. Il répugne encore davantage à la sagesse de Dieu de leur permettre de tromper les hommes au point que leur action puisse être prise pour l'action divine.

Cette hypothèse rendrait toute manifestation directe de Dieu impossible, elle exposerait l'homme à un danger permanent, auquel personne ne pourrait échapper vu que la morale nous interdit de nourrir des soupçons téméraires.

6. La possibilité des illusions diaboliques doit nous enga-

ger à procéder avec une grande prudence dans l'appréciation de certains effets, dont la cause surpasse nos connaissances. Avant de se prononcer il est indispensable d'appliquer toutes les règles que suggère la prudence humaine et chrétienne.

Mais il serait illogique d'inférer de cette possibilité que les phénomènes extraordinaires n'appartiennent pas *per se* et en premier lieu à Dieu, et qu'il nous est toujours impossible de distinguer le vrai miracle des prodiges du démon.

Cette distinction repose sur les critères suivants :

a) L'action des mauvais esprits ne présente jamais le caractère de constance et d'uniformité. L'histoire ne connaît pas une suite d'opérations prodigieuses destinées à confirmer une fausse doctrine. *Commenta delet dies.*

b) Le vrai miracle a un but et un dessein marqué. Il tend à la plus grande gloire de Dieu, à confirmer la vérité d'une doctrine divine, à prouver la sainteté ou l'innocence d'un homme, à favoriser le culte de Dieu et la pratique des vertus.

La raison conclut légitimement au caractère fallacieux d'un phénomène, du moment qu'il se produit en vue de l'utilité et de la vaine gloire du thaumaturge et qu'il tend à corrompre les mœurs ou à répandre des doctrines impies.

C'est le Seigneur lui même qui donnait naguère cette règle au peuple d'Israël :

« Si surrexerit in medio tui prophetes aut qui somnium vidisse se dicat et prædixerit signum atque portentum et evenerit, quod locutus est, et dixerit tibi : Eamus et sequamur Deos alienos quos ignoras, et serviamus eis, non audias verba prophetæ illius aut somniatoris, quia tentat vos Dominus. » (Deuter. III. 1. 2.)

c) Dieu et ses saints observent dans leurs opérations une manière d'agir honnête, sainte, digne et noble.

Tout phénomène qui se produit dans des circonstances ridicules, malhonnètes, puériles, indignes de Dieu, n'est pas un vrai miracle.

d) Les miracles qui demandent une puissance infinie (création des substances, abrogation des lois physiques, production de nouvelles forces) surpassent les forces de tout esprit créé, et appartiennent exclusivement à Dieu, comme cause principale.

En résumé la distinction des miracles d'avec les prestiges diaboliques repose sur leur durée, leur fin, la manière dont ils se produisent et l'efficacité de l'opération.

Corollaire I. — Pour juger du caractère naturel ou surnaturel des phénomènes du spiritisme, il importe de consulter des hommes graves et prudents, versés dans les sciences naturelles.

Voici la conclusion à laquelle aboutit le R. P. Matignon (*La Question du Surnaturel,* chap. XIV), après un examen des faits et de leurs causes possibles :

« Les diverses théories qui ont été émises pour expliquer les phénomènes contemporains sont donc évidemment insuffisantes. Y a-t-il apparence que quelque autre système encore à naître, puisse en rendre compte sans recourir à l'intervention des esprits? Je ne crains pas de dire que non. Si les faits sont vrais (et pour l'ensemble on n'en saurait guère douter), il faut bien confesser qu'un agent mystérieux s'en méle. Ce n'est pas lui peut-être qui fait tout ; certains effets ne dépassent pas les forces naturelles, rien ne prouve qu'il se substitue à l'action physique des instruments qui sont mis en œuvre ; mais quand viennent les opérations difficiles, c'est alors qu'il entend la *petite évocation* formelle ou tacite : alors il supplée à ce qui manque aux opérateurs

humains, il dicte ou écrit sa réponse sur les choses lointaines ou cachées; mais c'est alors aussi que le bout de l'oreille se montre, par l'impossibilité même où auraient été les hommes tout seuls d'accomplir ce qui s'est passé sous leurs yeux et à leur requête.

En énonçant cette conclusion, nous devons nous attendre à encourir de la part de quelques lecteurs le reproche de crédulité. Mais ce reproche est injuste : car nous sommes amené là par la force même des choses.

Repousser le Surnaturel, c'est fort bien, tant qu'il ne s'impose pas d'une manière évidente. Mais quand toute cause naturelle est clairement incapable de produire les phénomènes qu'on a sous les yeux, on est bien obligé, pour les expliquer, de recourir à une cause supérieure. Tel est le cas où nous nous trouvons. On n'échappera à cette nécessité qu'en se jetant dans un parti extrême et systématique. Il faut alors ou bien éliminer totalement le Surnaturel, chose antirationnelle, comme nous l'avons prouvé dans le cours de cet ouvrage; ou bien nier obstinément des faits solidement attestés et qui se renouvellent en maint endroit, négation qui, pour être conséquente, devrait aboutir au scepticisme en histoire. Il n'y a pas de parti mitoyen : car admettre les faits et les expliquer naturellement, c'est un tour de force où échoueront, après M. Figuier, tous ceux qui voudront l'entreprendre. »

Corollaire II. — Quant aux miracles de l'histoire sainte, aucune difficulté n'empêche d'y reconnaître l'empreinte visible du doigt de Dieu.

Il ne s'agit pas ici de faits surprenants, de hallucinations, de prestiges, de magnétisme, d'effets électriques, nerveux, etc. opérés sans but, par curiosité, par vaine gloire, pour amuser les assistants.

Les miracles de l'Evangile révèlent par toutes leurs circonstances une connexion intime avec Dieu et avec l'utilité religieuse du genre humain. Il suffit d'ouvrir les pages sacrées pour rencontrer des phénomènes sensibles dépassant manifestement toute force créée, révélant l'intervention directe de Dieu et servant à confirmer Sa doctrine divine.

Les phénomènes étranges du mesmérisme et du spiritisme sont-ils de nature à affaiblir la foi aux vrais miracles?

Sans discuter les faits, nous les admettons tous, tels que les racontent les plus grands admirateurs de cette science nouvelle; mais nous prétendons en même temps qu'ils ne prouvent absolument rien contre les miracles du Christianisme.

1. Comment se fait-il que Jésus-Christ, les Apôtres et les Saints aient connu ces sciences occultes, que vous dites des découvertes de notre siècle?

2. Pourquoi dans l'antiquité ces secrets mystérieux étaient-ils réservés uniquement à des hommes éminents en vertu et en sainteté, tandis qu'aujourd'hui le spiritisme moins délicat, est à la portée de tout le monde?

3. Les miracles des temps passés avaient pour but la gloire de Dieu et l'avantage spirituel des hommes : pourquoi aujourd'hui les phénomènes du magnétisme ne servent-ils qu'à la curiosité ou à des fins peu honnêtes?

4. Les prodiges des sciences occultes supposent des conditions, des dispositions, l'emploi de certains moyens; les miracles chrétiens s'opèrent dans des circonstances qui excluent toute condition, toute coopération, tout moyen humain.

5. Enfin si tous les effets que nous appelons miracles sont des effets naturels, pourquoi ne les renouvelle-t-on pas chaque fois que l'occasion se présente?

Ce serait un excellent moyen pour les philosophes incrédules de se couvrir d'une gloire immortelle, et de figurer parmi les bienfaiteurs de l'humanité.

Corollaire III. — On objecterait en vain qu'il est contradictoire de juger le miracle par la doctrine et de juger la doctrine par le miracle.

Lorsque la doctrine sert de critère du miracle, il n'est pas nécessaire qu'elle soit prouvée vraie et divine, il suffit qu'elle *puisse* être vraie et d'origine divine, c'est-à-dire il suffit qu'elle ne répugne à aucun principe rationnel ou révélé.

Lorsque le miracle est invoqué comme preuve de la doctrine, il s'agit de prouver sa vérité et sa révélation divine.

Il est naturel à l'homme de connaître la vérité intelligible par des effets sensibles. De même que par les lumières de sa raison il arrive à connaître Dieu au moyen des phénomènes naturels, ainsi par les effets surnaturels, appelés miracles il est amené à une connaissance surnaturelle des articles de foi (S. Thomas, *Summa theol.*, II, II, q. 178, a. 1).

Les vérités de la foi, dépassant la raison humaine ne sont pas susceptibles de preuves humaines; il faut les démontrer par la puissance divine.

Au moyen des effets que Dieu seul est capable de produire on prouve que les vérités viennent de Dieu, comme un ambassadeur montrant ses lettres de créance, marquées du sceau royal prouve que sa lettre contient la volonté du roi (Ibid. III, q. 43, a. 1).

Thèse XCI.

Les théories, que proposent Clarke, Houteville et Bonnet pour expliquer le miracle et sa possibilité sont inadmissibles, et insuffisantes au point de vue polémique.

1. Voici comment Clarke, qui nie l'existence des lois de la nature, expose ses idées sur le miracle (*Traité de la religion chrétienne*, chap. XIX).

« Ce qu'on appelle communément le cours de la nature, » dit Clarke, ou le pouvoir de la nature, ne sont que de vains » noms, qui ne signifient rien. Le cours de la nature n'est, » à proprement parler, que la volonté de Dieu, en tant qu'elle » agit d'une manière continue, régulière, constante et uni- » forme. Or ce *cours* ou cette manière d'agir étant à chaque » moment parfaitement arbitraire, il n'y a point de temps où » elle ne puisse aussi facilement être changée que conser- » vée. »

Clarke se trompe lorsqu'il prétend que l'abrogation d'une loi physique entraîne nécessairement un changement et une correction des décrets éternels de Dieu.

En supprimant toute activité des causes secondes, il tombe dans l'erreur dangereuse de l'occasionalisme et confond le miracle avec un effet rare et extraordinaire.

Enfin sa théorie ne répond pas aux objections de Spinoza basées sur la négation de la liberté divine.

2. D'après Houteville et Bonnet les miracles sont les effets de lois naturelles, mais inconnues.

« Je n'ai point dit que les miracles soient les suites des » lois générales, ordinaires et connues. Le Spinoziste me le » fait supposer contre l'évidence formelle de mes termes.

» Je lui soutiens, il est vrai, que les prodiges sont des effets » inséparables de l'action des lois divines établies par le » gouvernement du monde ; mais je n'ai garde de prétendre » qu'ils soient une suite des lois connues. Je dis qu'ils nais- » sent de celles qui nous sont cachées, ou bien de la com- » binaison de celles-ci avec celles que nous connaissons. » C'est parce que nous ne savons pas tout, et que nous » n'ignorons pas tout aussi, que nous jugeons si diversement » des effets. Nous appelons naturels ceux qui dépendent des » lois connues ; miraculeux, ceux dont nous sentons que le » principe nous est caché. »

Bonnet admet deux systèmes très-distincts de lois naturelles :

« Je suis ainsi conduit, continue l'auteur, et par une mar- » che qui me paraît très-philosophique, à admettre qu'il est » deux systèmes des lois de la nature, que je puis distinguer » exactement. Le premier de ces systèmes est celui qui » détermine ce que je nomme le cours ordinaire de la na- » ture. Le second système est celui qui donne naissance à » ces événements extraordinaires que je nomme des mira- » cles. »

Au point de vue polémique, les deux théories ne réfutent pas Spinoza niant la liberté de la création, la contingence des lois de la nature et les causes finales.

Considérées en elles-mêmes, elles sont fausses parce que *a*) elles attribuent le miracle aux forces de la nature ; *b*) elles confondent le miracle avec un phénomène rare et insolite dont la cause nous est inconnue ; *c*) elles accordent aux incrédules que, s'il y a des lois naturelles, Dieu ne peut y déroger ni les suspendre dans un cas particulier.

Thèse XCII.

La doctrine de Hume touchant l'impossibilité de constater un miracle par le témoignage, est erronée et destructive de toute certitude historique.

1. L'objection contre le miracle la plus spécieuse au premier coup-d'œil est celle que Hume a traitée fort au long dans son dixième *Essai sur l'entendement humain*, où il s'est proposé de prouver qu'aucun témoignage ne peut constater l'existence d'un miracle.

« Un miracle, dit-il, est un effet ou un phénomène contraire aux lois de la nature; or comme une expérience » constante et invariable nous convainc de la certitude » de ces lois, la preuve contre le miracle, tirée de la nature » même du fait, est aussi entière qu'aucun argument que » l'expérience puisse fournir. Elle ne peut donc être dé- » truite par aucun témoignage, quel qu'il puisse être. En » effet, la foi que nous ajoutons à la déposition des » témoins oculaires est aussi fondée sur l'expérience, c'est- » à-dire sur la connaissance que nous avons que ce témoi- » gnage est ordinairement conforme à la vérité. Si donc ce » témoignage tombe sur un fait miraculeux, il se trouve » deux expériences opposées, dont l'une détruit l'autre, ou » du moins dont la plus forte doit prévaloir à la plus faible. » Or, comme il est beaucoup plus probable que les témoins » se trompent ou veulent tromper, qu'il ne l'est que le cours » de la nature est interrompu, l'on doit plutôt s'en tenir à la » première supposition qu'à la seconde. De là Hume conclut qu'un miracle, quelque attesté qu'il soit, ne mérite » aucune croyance. »

Pour juger cette théorie posons d'abord les principes qu'un sceptique seul pourra recuser.

a) La raison, nous l'avons démontré, juge le miracle intrinsèquement et extrinsèquement possible.

b) L'expérience prouve que Dieu a fait et fait encore de vrais miracles.

c) La raison et l'expérience, loin de préjudicier contre le miracle fondent une présomption en sa faveur.

d) Le miracle, comme tout effet sensible et palpable, est susceptible d'une certitude physique et peut être certifié par le témoignage à ceux, qui n'en sont point témoins immédiats.

e) La raison a des moyens pour constater la légitimité de ce témoignage et de prouver parfois sa valeur métaphysique, comme il arrive notamment dans la démonstration chrétienne.

En vertu de ces principes nous accordons à Hume : *a*) qu'à cause de la rareté relative du miracle et de la « fourbe » des hommes il est nécessaire d'employer une prudence méticuleuse dans l'examen du témoignage. Nous lui accordons aussi *b*) qu'en général les mensonges et les erreurs de l'homme sont plus fréquents que les miracles. Mais nous affirmons contre Hume *c*) que très-souvent il se présente des circonstances, où le doute sur la véracité et la science des témoins est impossible et ridicule et que partant *d*) la théorie de Hume, absurde en elle-même, est impie dans son but de saper le fondement rationnel de la religion chrétienne.

« Quoi, dit Bergier, ces mêmes sens qui nous ont con-
» vaincus de la continuité du cours de la nature, ne peuvent
» nous convaincre de son interruption, lorsqu'elle arrive?
» Ils ne peuvent nous assurer si, à ce moment le feu cesse
» de brûler, si le soleil est arrêté, si un mort est ressuscité?

» Un fait contraire au cours de la nature est-il donc moins
» sensible qu'un fait qui y est conforme? J'ose dire qu'il l'est
» davantage, parce qu'il est propre à exciter notre attention.
» Si tous les hommes peuvent, par le témoignage de leurs
» sens, être certains d'un miracle présent, ils peuvent donc
» aussi le certifier à d'autres; comme témoins oculaires, ils
» peuvent l'écrire, ils peuvent en dresser un monument. Dès
» que les preuves physiques sont applicables à un fait sur-
» naturel, les preuves morales ne le sont pas moins. Un tel
» fait, dit-on, ne peut être prouvé, parce qu'il est contraire
» à l'expérience : que signifie cette maxime? C'est-à-dire les
» sens ne peuvent en déposer, parce que, jusqu'ici, il n'est
» pas tombé sous les sens : ce fait ne peut être vu aujour-
» d'hui parce qu'il n'a pas encore été vu. Y a-t-il là du bon
» sens? »

2. La certitude historique produite par le témoignage légitime ne repose pas, comme l'affirme Bergier, sur un instinct naturel. Elle est fondée, comme toute certitude, sur la nécessité connue de la proposition; seulement ici la nécessité ne se manifeste pas par elle-même, mais par un signe infaillible.

La vérité se présente à l'intelligence de trois manières : en elle-même et dans sa nature propre, dans son existence sans révéler son essence, enfin dans un signe extrinsèque, gage infaillible de son existence.

La première manifestation produit la démonstration et la science, la seconde l'intelligence des vérités indémontrables, le troisième le témoignage authentique.

La valeur du témoignage résulte de la science et de la véracité du témoin : ces conditions nous assurent la vérité logique et morale de la proposition attestée, qui forment l'évidence de crédibilité.

Nous sommes certains de l'existence de Rome parce que nous voyons la nécessité de la proposition énonçant cette existence : c'est-à-dire il est impossible que tous les témoins se soient trompés ou aient menti et par conséquent le témoignage supposé, la proposition est nécessaire.

La science et l'expérience déterminent nécessairement l'adhésion de l'intellect, dont l'objet propre est l'évidence intrinsèque.

Le témoignage légitime provoque ce jugement nécessaire : le témoin mérite foi, la chose racontée est digne de foi. Mais comme il ne révèle pas directement le rapport entre le sujet et l'attribut de la proposition par l'évidence intrinsèque, il est incapable par sa force propre de déterminer l'affirmation de ce rapport. Toutefois, en admettant la crédibilité de la chose et l'obligation de croire, l'intellect est déterminé *in actu primo* à affirmer la proposition même.

L'intellect, en présence des motifs légitimes, perçoit la valeur du témoignage, la crédibilité de la chose et la nécessité de l'affirmer pour ne pas être absurde, imprudent ou impie ; la raison pratique juge en conséquence l'adhésion au témoignage moralement bonne, nécessaire et commandée, et la volonté en vertu de son domaine sur toutes les facultés de l'âme, impose l'affirmation comme obligatoire à l'intellect.

On comprend ainsi comment la foi, acte de l'intellect, est commandée par la volonté. Une faculté dont l'objet propre est l'évidence intrinsèque, ne peut par elle-même donner son adhésion à une vérité prouvée par le témoignage, il faut l'influence de la volonté pour la déterminer. Voilà pourquoi la foi, l'adhésion de l'intellect, doit être rapportée à la volonté comme à sa cause efficiente ou déterminante.

En réalité la foi est un acte de l'intellect affirmant une proposition prouvée nécessaire par le témoignage authentique.

Son objet *matériel* est la chose attestée, son objet *formel* est la vérité se manifestant par l'autorité du témoin, son *motif* est cette autorité même, évidente par les signes de crédibilité; sa cause efficiente est la volonté.

Lorsque la volonté, en présence de plusieurs motifs puissants de crédibilité, ne trouve aucune raison de ne pas croire, il lui est moralement ou même physiquement impossible de refuser son adhésion. Dans ce cas, qui se vérifie parfois dans le témoignage humain, la foi peut être dite moralement nécessaire.

Souvent la vérité attestée jouit d'une possibilité et d'une intelligibilité évidente et produit dans l'esprit la vision de sa nature et son idée propre. Cependant comme son existence ne se manifeste pas par elle-même, la volonté a un motif de plus de commander la foi, mais elle ne la commande pas par une nécessité physique et naturelle.

Corollaire I. Pour renverser l'objection, que Hume appelle « le boulevard éternel contre la superstition, » il suffit de nier les propositions suivantes, que le sophiste avance sans aucune espèce de preuve.

1. Le témoignage est incapable de certifier l'existence d'un miracle.

2. Le miracle est en contradiction avec l'expérience constante.

3. La preuve basée sur l'expérience l'emporte sur celle du témoignage légitime.

4. De deux faits également constatés il faut admettre celui qui n'est pas miraculeux.

5. Le mensonge public d'une multitude de témoins n'ayant aucune raison de mentir, n'est pas un miracle dans l'ordre moral.

Corollaire II. Nous n'avons pas à examiner ici la fausse doctrine de Hume sur la notion de cause.

D'après ce sceptique : « Après avoir observé la liaison
» constante de deux choses, de la chaleur, par exemple,
» avec la flamme, ou de la solidité avec la pesanteur, nous
» ne sommes déterminés que par habitude à conclure de
» l'existence de l'une de ces choses à l'existence de l'autre...
» Aucune induction expérimentale ne procède du raisonne-
» ment, elles naissent toutes de la coutume. »

Nous démontrons en Ontologie que l'esprit humain possède l'idée de cause, qu'il se la forme au moyen de l'expérience et qu'il distingue nettement la causalité de la simple succession.

Par conséquent la certitude physique, loin d'être la suite d'une habitude aveugle et irréfléchie, repose sur des principes fixes et rationnels.

Corollaire III. — Pour apprécier la valeur de la démonstration historique du christianisme, nous la ramenons au syllogisme suivant : Une religion confirmée par des miracles et des faits surnaturels est d'origine divine. Or la religion chrétienne a été confirmée par des miracles. Donc....

La première prémisse jouit d'une certitude *métaphysique*, la seconde d'une certitude *historique* ou *morale*. Voici nos raisons :

1. La démonstration qui conclut d'effets au-dessus des forces et des lois naturelles à la cause première, Dieu, résulte du principe : tout effet demande une cause proportionnée.

2. La démonstration qui de certains faits à la portée des forces de la nature, mais opposés à sa manière d'agir ordinaire, conclut à Dieu a la certitude du principe : Dieu gou-

verne le monde et ses lois, il ne peut laisser l'ordre universel à la merci des causes secondes, ni accorder aux mauvais esprits une influence qu'on ne saurait distinguer des opérations divines et angéliques.

3. La démonstration qui prouve que le but primaire des miracles évangéliques est de confirmer et d'authentiquer divinement les enseignements de Jésus-Christ est certaine comme le principe : il répugne aux choses de présenter une connexion constante et uniforme sans qu'elle existe préalablement dans l'intention de la cause.

4. Toutes ces conclusions s'appuient sur le principe de causalité et la considération des attributs divins. Voilà pourquoi nous affirmons que la démonstration de la divinité du Christianisme a une certitude métaphysique.

Quant à l'autre prémisse énonçant l'existence des faits surnaturels passés, (nous ne parlons pas des signes qui manifestent encore tous les jours la divinité de l'Église) elle a en elle-même une certitude morale, basée sur la science et la véracité des témoins immédiats.

Nous disons *en elle-même* ; car si nous tenons compte du nombre, des qualités et de la conduite des témoins, de la nature, de la célébrité, de l'influence du fait attesté, de la persistance du témoignage au milieu des plus graves obstacles physiques et moraux, nous dirons que la science et la véracité des témoins et par conséquent que la crédibilité des faits est d'une certitude métaphysique. Quiconque prétend que tous ces témoins placés dans des circonstances pareilles ont menti, renonce à sa raison, parce que cette prétention est tout aussi absurde qu'il est absurde qu'une chose soit sans raison suffisante.

L'homme ne ment jamais sans raison, telle est la loi générale. Or, en rapportant les faits surnaturels qui ont accom-

pagné l'établissement de la religion, non-seulement les témoins n'ont aucune raison de mentir, mais ils ont toutes les raisons de dire la vérité. Admettre un mensonge aussi colossal sans motif c'est admettre une impossibilité métaphysique.

En résumé la démonstration chrétienne en tant qu'elle résulte de faits surnaturels passés, *a*) repose sur des prémisses dont l'une a une évidence métaphysique médiate et l'autre une évidence morale suprême, qu'on ramène indirectement à la certitude métaphysique. *b*) Elle exclut toute crainte d'erreur d'une façon exceptionnelle au point de l'emporter sur beaucoup d'autres preuves morales. *c*) On l'appelle à bon droit historico-métaphysique. *d*) Elle produit une adhésion plus intense que toute autre démonstration même en faisant abstraction de la grâce nécessaire : car l'organe qui manifeste la vérité et le motif qui la certifie est la Vérité première absolument infaillible. *e*) Elle l'emporte sur toute autre preuve à cause de la certitude métaphysique indirecte, et surtout à cause de son caractère, approprié à toutes les intelligences.

Thèse XCIII.

Si la raison arrive par ses propres forces à connaitre Dieu, ses attributs et ses opérations, elle doit avouer néanmoins que sa science imparfaite demande à être complétée par les enseignements de la foi.

1. La Théodicée, comme le démontrent toutes nos thèses, procède dans son étude sur Dieu, non par voie d'autorité, mais par voie de libre recherche et d'argumentation scientifique.

Toutefois la raison, en s'appuyant sur ses propres principes, profite des lumières de la révélation chrétienne tant pour se préserver de l'erreur que pour perfectionner et compléter ses notions métaphysiques.

Grâce à cette alliance légitime de la raison et de la foi nous avons osé épeler le nom de Celui qui Est, scruter sa majesté sans être opprimé par sa gloire, analyser son essence, que les Anges adorent en se voilant la face.

Nos conclusions s'harmonisent parfaitement avec les enseignements de l'Église. Nous avons démontré *philosophiquement* ce qu'elle a proclamé naguère dans le Concile du Vatican (*Constitution dogmatique sur la Foi catholique*, chap. I).

« La sainte Église catholique apostolique romaine croit et confesse qu'il y a un Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini par l'intelligence et la volonté, et par toute perfection; qui, étant une substance spirituelle unique, absolument simple et immuable, doit être proclamé réellement et par essence distinct du monde, très-heureux en lui-même et par lui-même et indiciblement élevé au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.

» Ce seul vrai Dieu, par sa bonté et sa vertu toute-puissante, non pas pour augmenter son bonheur ou pour l'acquérir, mais pour manifester sa perfection par les biens qu'il distribue aux créatures, et par sa volonté pleinement libre, a créé de rien, dès le commencement du temps, deux sortes de créatures, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire, les anges et le monde; et ensuite l'homme, qui formé d'un esprit et d'un corps, participe de l'une et de l'autre nature.

» Or, Dieu protége et gouverne par sa providence tout ce

qu'il a créé, atteignant avec force le monde d'un bout à l'autre et disposant toutes choses avec suavité. Car tout est sans voile et à découvert à ses yeux, même ce qui dans l'avenir dépend de l'action libre des créatures. »

2. Si la raison est capable d'arriver à la science de Dieu, elle n'ignore pas les lacunes et les imperfections de son œuvre.

Que de vérités lui restent cachées ; elle ne sait rien de la vie intime de Dieu, de l'adorable mystère de la Sainte-Trinité ; elle ignore l'amour infini du Père qui pour sauver les hommes leur donna son Fils et avec lui tous les biens surnaturels, l'Église, la grâce, les saints sacrements ; elle n'a pas d'idée des ineffables communications entre l'Esprit-Saint et les âmes des justes ; elle ne soupçonne pas même la possibilité de la vision béatifique, notre fin surnaturelle.

Non-seulement la philosophie présente sur Dieu un enseignement incomplet et peu approprié aux masses, elle manque encore de force et d'autorité pour imposer ses doctrines à toutes les intelligences.

Les sages de l'antiquité n'avaient ni la pensée, ni le courage, ni la force de réformer les mœurs des peuples et de corriger leur culte religieux. L'obscurité, l'extravagance, la faiblesse de leurs doctrines, le mépris qu'ils affectaient pour la multitude, leur enlevaient tout crédit et toute influence auprès des masses.

La philosophie moderne trahit la même impuissance. Pour avoir dédaigné les lumières de la révélation, l'école rationaliste reproduit les vieilles erreurs du paganisme.

Il est donc nécessaire — c'est le corollaire pratique de toutes nos thèses — de compléter notre étude sur Dieu, par les enseignements de la foi chrétienne.

Demandons à l'Église, la science parfaite, populaire et

facile de Dieu et de ses œuvres naturelles et surnaturelles. Cherchons dans la prière et les saints sacrements les moyens de sanctifier nos études en les rapportant à la pratique des vertus chrétiennes; car toute science qui ne conduit pas à l'amour de Dieu est vaine et stérile.

« Quand vous sauriez toute la Bible et toutes les sentences » des philosophes, que vous servirait tout cela, sans l'amour » et la grâce de Dieu? *Vanité des vanités et tout n'est que » vanité*, hors aimer Dieu et ne servir que lui. » (Imit. L. I. ch. 1.)

L. D. S.

TABLE DES MATIÈRES.

THÉODICÉE.

QUESTIONS PRÉLIMINAIRES.

PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

ESSENCE DE DIEU.

ATTRIBUTS DE DIEU

Attributs négatifs.

Attributs positifs.

OPÉRATIONS DE DIEU.

Création.

Conservation.

Concours.

Providence.

Miracle.

